

H. eccl.

893

7c

+

H. Eccl.

Quartalschrift

893 re

(6 Suppl. Hft.

<36627105340016 S

<36627105340016

Bayer. Staatsbibliothek

H. Eccl. 893^{re}

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT
FÜR CHRISTL. ALTERTHUMSKUNDE UND FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Sechstes Supplementheft.

DIE APOLOGIE JUSTINS
DES PHILOSOPHEN UND MÄRTYRERS
IN LITERARHISTORISCHER BEZIEHUNG
ZUM ERSTENMAL UNTERSUCHT.



EINE VORSTUDIE
ZUR KIRCHEN- UND PHILOSOPHIEGESCHICHTE DES II. JAHRHUNDERTS

VON

Dr P. THOMAS M. WEHOFER ORD. PRAED.

PROFESSOR AN DER MINERVA IN ROM.



ROM 1897.

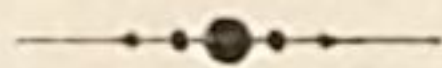
IN COMMISSION DER HERDER'SCHEN VERLAGSHANDLUNG
ZU FREIBURG IM BREISGAU
UND DER BUCHHANDLUNG SPITHÖVER ZU ROM.



DIE APOLOGIE JUSTINS DES PHILOSOPHEN UND MÄRTYRERS

IN LITERARHISTORISCHER BEZIEHUNG

ZUM ERSTENMAL UNTERSUCHT.



EINE VORSTUDIE

ZUR KIRCHEN- UND PHILOSOPHIEGESCHICHTE DES II. JAHRHUNDERTS

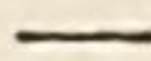
VON

Dr P. THOMAS M. WEHOFFER ORD. PRAED.

PROFESSOR AN DER MINERVA IN ROM.



ROM 1897.



IN COMMISSION DER HERDER'SCHEN VERLAGSHANDLUNG
ZU FREIBURG IM BREISGAU
UND DER BUCHHANDLUNG SPITHÖVER ZU ROM.

DIE APOLOGE DES

DES PHILOSOPHEN UND MARTYRERS

IN DER GRIECHISCHEN LITERATUR

VON DR. JOHANNES MÜLLER

EINE VORSTUDIE

ZU DER GRIECHISCHEN LITERATUR

ROMA 1897 — TIPOGRAFIA DELLA PACE DI FILIPPO CUGGIANI

ROMA 1897

IN DER BIBLIOTHEK DER UNIVERSITÄT VON TRIESTE

IN DER BIBLIOTHEK VON TRIESTE

UND DER BIBLIOTHEK DER UNIVERSITÄT VON TRIESTE

MEINEM HOCHVEREHRTEN,
THEUREN LEHRER
WILHELM RITTER VON HARTEL
IN DANKBARER ERINNERUNG
ZUGEEIGNET.

Lege ad Herennium Tullii libros, lege rhetoricas eius, aut, quia illa sibi dicit inchoata et rudia excidisse de manibus, revolve tria volumina de oratore, in quibus introducit eloquentissimos illius temporis Crassum et Antonium disputantes, et quartum oratorem, quem iam senex scribit ad Brutum: tunc intelliges aliter componi historiam, aliter orationes, aliter dialogos, aliter epistolas, aliter commentarios.

S. HIERONYMUS, *Apologia c. Rufinum* I, 16
vol. II A p. 471 Vallars.

...His quoque adhibendum est simile iudicium, ut etiam, cum in rebus versemur iisdem, non tamen eandem esse conditionem sciamus litium ac disputationum, fori et auditorii, praeceptorum et periculorum.

M. FABII QUINTILIANI *Inst. orat.* X. 1. 36.

INHALTÜBERSICHT.

	Seite.
VORWORT	XI
EINLEITUNG	1
I. Der Eingang.	8
II. Der Hauptsatz	12
III. Die Disposition	16
a) Theorie der <i>partitio</i>	16
b) Die <i>partitio</i> in cc. 2 und 3	18
c) Die Überleitungen	19
d) Die <i>repetitio</i>	21
e) Die erste <i>transitio</i>	23
f) Die Disposition von cc. 4 bis 12	25
g) Die zweite <i>transitio</i>	29
h) Gedankengang von cc. 24 bis 29	32
i) Der Prophetenbeweis; <i>propositio, definitio, narratio</i>	34
k) Disposition des Prophetenbeweises, cc. 22 bis 52	35
l) <i>Transitio</i> zur Antithese des Prophetenbeweises.	37
m) <i>Partitio</i> von cc. 54 bis 67 oder nicht?	40
IV. Die <i>peroratio</i>	46
V. Das Edict Hadrians an Minucius Fundanus	52
a) Der historische Thatbestand nach Th. Mommsen und Ad. Harnack.	52
b) Die Behandlung der <i>leges contrariae</i> nach der rhe- torischen Theorie	55
c) Justins Anwendung der Theorie	57
d) Zusammenhang zwischen der <i>peroratio</i> und dem Ha- driansedict	61

	Seite.
VI. Die <i>digressiones</i>	65
<i>a)</i> Begriff der <i>digressio</i>	65
<i>b)</i> Die wichtigsten Digressionen in der Apologie . .	69
<i>c)</i> Ursache der vielen Digressionen bei Justin . .	79
VII. Das rhetorische Gesetz der <i>imitatio</i> in Justins Apo- logie	83
<i>a)</i> Nachbildung von Vorbildern in der Rhetorik . .	83
<i>b)</i> Platon als Vorbild	85
<i>c)</i> Verhältnis der (gerichtlichen) Beredsamkeit zum Rechtsbegriff	88
<i>d)</i> Fragestellung und Gedankenentwicklung in den Apo- logien Platons und Justins	94
VIII. Rückblick auf die wichtigsten bisherigen Auffas- sungen der I. Apologie	108
IX. Die sog. II. Apologie.	118
<i>a)</i> Ihr Verhältnis zur 'ersten'	118
<i>b)</i> Dispositionsansätze in der 'zweiten' Apologie . .	121
X. Der Redner Justin im Spiegel seiner Zeit	125
XI. Warum der Philosoph Justin auch ein Rhetor sein musste.	134
Literargeschichtliches Sachregister	137

VORWORT.

« Was die Patrologie bisher vermissen liess und was sie in der Folge anzustreben hat, ist jedenfalls hauptsächlich eine geschichtswissenschaftliche Auffassung und Durchdringung ihres Gegenstandes. Auch die Literaturgeschichte sucht den pragmatischen Zusammenhang der historischen Einzelercheinungen nach Möglichkeit zu verstehen und verständlich zu machen. Hat die Patrologie bisher mehr die Schriften der einzelnen Väter und wiederum die einzelnen Schriften derselben für sich betrachtet, so wird sie in der Folge mehr die gemeinsamen treibenden Kräfte aufzuzeigen und die jedesmaligen zeitgeschichtlichen Beziehungen blosszulegen haben — ein Ziel, welchem sie allerdings nur auf dem schon beschrittenen Wege monographischer Untersuchung wird entgegengeführt werden können ».

Diese beherzigenswerten Worte Otto Bardenhewers (1) enthalten die beste Rechtfertigung des vorliegenden Versuchs, wenn derselbe überhaupt einer solchen bedarf. Dass

(1) Patrologie, Freiburg 1894, 13; vgl. auch GKrüger, Gesch. der altchristl. Lit. in den ersten 3 Jahrh., Freiburg 1895, VIII ff und die daselbst angeführten Ausführungen FNietzsch' und besonders FOverbecks.

eine methodische Untersuchung der Apologie Justins in rein literarhistorischer Beziehung nichts Überflüssiges sein dürfte, geht wohl am besten aus den schiefen Urtheilen hervor, die selbst von namhaften Kirchen- und Dogmenhistorikern über die schriftstellerische Thätigkeit wie über einzelne Lehren des Philosophen und Märtyrers gerade infolge der Nichtbeachtung des literargeschichtlichen Momentes bis in die neueste Zeit gefällt worden sind (1).

Des Verfassers Schrift hat sich in erster Linie die Aufgabe gesetzt, den Theilnehmern an den Seminarübungen, welche derselbe zu leiten hat, dasjenige in die Hand und an die Hand zu geben, was bei der gemeinsamen Lectüre und Erklärung der Apologie unbedingt die Grundlage bilden muss, anderseits aber bei den Übungen selbst schon als bekannt vorausgesetzt und jedenfalls nicht von Fall zu Fall bis ins Einzelne erörtert werden kann. Diese rein pädagogischen Gesichtspunkte waren bei der ganzen Anlage der Schrift vor allem entscheidend, und der Verfasser

(1) Von Justins Schriften gilt, wenn je von einem, das Wort, das auch jedem Theologen gesagt ist: «... Hier muss der Philologe in sich die Glut dichterischen Empfindens zu entfachen, die politische Leidenschaft des Redners mitzuerleben, die harte Gedankenarbeit des Philosophen mitzuthun wissen...; er muss ganz Herz sein, um das von anderen Gedachte und Erlebte als ein Stück eigenen Denkens und Lebens zu fühlen. Diese Gabe congenialen Nachempfindens ist freilich eine Gabe der Natur, ihre Ausübung eine Kunstschöpfung, dem Zeugungsacte des Werkes selbst vergleichbar. Doch lässt sie sich wecken und durch Übung stärken. Beruht ja darauf der bildende Wert aller Philologie und keiner mehr als der classischen, welche alle anderen Literaturen durch die einfache Grösse und ursprüngliche Kraft ihrer Schöpfungen überragt und den sich in sie Vertiefenden mit dem edelsten Inhalt erfüllt». Aufgaben und Ziele der class. Philologie, Inaugurationsrede, geh. am 13. Oct. 1890 von Wilhelm v. Hartel, dz. Rector der Wiener Universität; 2. Aufl., Wien, F. Tempsky, S. 16 f.

bittet, diesen Umstand als Entschuldigung gelten zu lassen, wenn manches anders behandelt ist, als es an einer Hochschule jenseits der Alpen erforderlich wäre, wo man mit ganz verschiedenen, ungleich günstigeren Verhältnissen zu rechnen hat und über die Bücherschätze grosser Seminar- und Universitätsbibliotheken verfügen kann.

Der Verfasser erlaubt sich, an dieser Stelle die Anregung auszusprechen, dass auch die Vertreter der Kirchengeschichte an den katholischen theologischen Facultäten öfter, als dies seines Wissens dermalen geschieht, die Apologie Justins zur Grundlage von Seminarübungen machen möchten; es sollte ihn freuen, dazu durch vorliegende Arbeit ein nicht unbrauchbares Hilfsmittel zu bieten. Mit Recht bemerkt GKrüger im Vorwort zur ersten Auflage seiner bekannten Ausgabe der Apologie, dass es «nicht leicht eine Schrift der ersten Jahrhunderte giebt — die 'apostolischen Väter' nicht ausgenommen —, an die sich ganz ungezwungen eine gleich reiche Fülle von Bemerkungen aus allen Gebieten der Kirchen- und Dogmengeschichte knüpfen lässt». Der Verfasser möchte besonders auch noch darauf aufmerksam machen, dass man während der Justininterpretation an geeigneter Stelle ganz gut auch noch einige der apostolischen Väter und der Apologeten (wenigstens ausgewählte Capitel) zur cursorischen Privatlectüre empfehlen kann, wodurch nicht nur Justin stets neuen Reiz erhält, sondern die jungen Theologen selbst mit den Hauptzeugnissen der älteren christlichen Literatur in ein oder zwei Semestern vertraut werden. Ist in der leicht zu begeisternden Jugend einmal die Liebe zu solcher Lectüre erwacht — zur methodischen, wissenschaftlichen natürlich, nicht zur bloss dilettantenhaften, die in den Schriften der grossen christlichen Geistesheroen bloss nach zusammen-

hanglosen « Stellen » zur Verwendung in der Predigt fahndet —: dann bleibt dieser einmal geweckte Wissenstrieb und Forschungstrieb durchs ganze Leben, und am meisten mag sich dann der Lehrer freuen, als unermüdlicher Sokrates seinerzeit zur rechten Zeit das rechte Wort gesagt zu haben.

Der eben ausgesprochene Gedanke mahnt mich selbst an die angenehme Pflicht, auch meinem eigenen verehrten Lehrer P. T. Herrn Sectionschef D.^r Wilhelm Ritter von Hartel ergebenst zu danken, dass derselbe die besondere Güte hatte, vorliegender Untersuchung sein wohlwollendes Interesse entgegenzubringen und die Widmung derselben in gewohnter Liebenswürdigkeit und auf eine für den Verfasser höchst ehrende Weise anzunehmen.

Meinen wärmsten und verbindlichsten Dank sage ich auch dem hochwürdigsten Herrn Prälaten Mgr. D.^r de Waal, dem hochverdientem Jubelrector des Deutschen Campo Santo, sowie meinen verehrten Herrn Collegen an der Minerva D.^r P. Esser und D.^r P. Kayser für eine Reihe wertvoller Winke und Bemerkungen; insbesondere endlich auch meinem lieben Mitbruder P. Reichert für seine opferwillige Betheiligung an der Durchsicht der Druckbogen.

Möge denn die vorliegende Schrift zu einer genaueren Kenntniss und Würdigung der Apologie Justins ein Scherflein beitragen!

Rom, 1. Jänner 1897.

P. WEHOFER.

DIE APOLOGIE ST. JUSTINS
IN LITERARHISTORISCHER BEZIEHUNG.

EINLEITUNG.

Mit Justin dem Philosophen und Märtyrer beginnt ein neuer Abschnitt in der christlichen Literatur. So dachten schon die älteren Kirchenschriftsteller, deren Zeugnisse Harnack (1) zusammengestellt hat. Allein man darf nicht vergessen, dass Justin, wie seine Geistesverwandten, zugleich zu den Ausläufern der antiken, der griechischen Cultur zu zählen ist. « Als die neuen Ideen der Nächstenliebe und Sittenreinheit aus den niederen Kreisen des Volkes in die Paläste der Vornehmen und die Hallen der Gelehrten vorzudringen begannen, änderte sich auch die Stellung und Aufgabe der christlichen Lehrer; sie mussten mit einer hochentwickelten, auch in ihrem Verfall noch vielvermögenden Cultur den Kampf aufnehmen, sie mussten sich zu diesem Behufe die Schlagfertigkeit der Dialektik, die Gewandtheit der Rhetorik, die Eleganz der poetischen Diction aneignen. Diese aber erwarben sie sich in den Hörsälen und Museen der Griechen, im 4. Jahrhundert ganz gewöhnlich an der Seite heidnischer Jünglinge. Die Werke der Kirchenväter sind daher nach ihrer *formalen* Seite dem Boden des Hellenismus entsprossen und tragen das Gepräge der zu jener Zeit herrschenden Richtung der Philosophie und Rhetorik » (2). Ein Mann wie Justin, der vor seinem

(1) Texte u. Unters. I. (1882); Gesch. d. altchr. Lit. I, 100 ff.

(2) Christ W., *Gesch. d. griech. Lit.* (Iw. Müllers Handb. VII²) 726.

Übertritt zum Christenthum in den Schulen mehrerer Lehrer gesessen hatte (1), brauchte also mit der Annahme des neuen Glaubens keineswegs die alte Bildung abzustreifen. Wie sehr sein Gedankengang von hellenischen Formen beherrscht ist, hat nach vielen weniger glücklichen Vorgängern v. Engelhardt (2) in grundlegender Weise dargethan, wie jetzt vielfach angenommen wird. Aber dieser Gelehrte hat noch manche Nachlese übrig gelassen.

v. Engelhardt hat sich nicht die Frage vorgelegt: Zu welcher *Literaturgattung* gehört die Apologie, gehört der Dialog mit Tryphon?

Betreffs des Dialogs wissen wir durch Hirzels jüngste Untersuchungen (3), dass er nicht in der Luft hängt, sondern

(1) Dial. c. 2 ff.

(2) Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen, Deichert, 1878. Dagegen Stählin, Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheiler, Leipzig 1880. Vgl. die seitherige Litteratur bei Bardenhewer, Patrologie 96 ff. Über die Entwicklung der Justinusforschung bis 1878 giebt v. Engelhardt in seinem genannten Buche 1-70 eine sehr lehrreiche Übersicht.

(3) Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch von R. H., Leipzig, S. Hirzel, 1895. Die daselbst unserm Justin gewidmete Bemerkung ist ziemlich kurz: «Der früheste christliche Dialog, von dem wir Kunde haben, ist, wie es scheint, das Streitgespräch zwischen dem Christen Jason und dem Juden Papiskos über die Person Christi (Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ), dessen Abfassung nach dem Ablauf des Barkochba-Krieges fällt, und dessen Verfasser Ariston von Pella ist..... Nicht bloss mag hieraus der dialogisierende Ton in die Tertullian'sche Streitschrift gegen die Juden übergegangen sein, sondern auch das classische Werk der Art, Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, hatte vielleicht dort sein Vorbild. Bemerkenswert ist, wie dieser Dialog trotz seines religiös-christlichen Inhalts das philosophische Kostüm zu wahren sucht: Justin fühlt sich als Philosophen, und auch Tryphon will ein solcher sein; der letztere hat zum Berather einen verspäteten Sokratiker, während Justin sich durch

eines der Glieder einer langen, langen Kette ist, die weit ins Alterthum hinaufreicht. Justin brauchte die literarische Kunstform des Dialogs für *seinen* Dialog nicht erst zu schaffen; sie lag ihm längst in den Werken grosser Meister vor. Er hatte also die bereits vorhandene Form nur mit einem bestimmten Inhalt zu füllen.

Da dürfte wohl die Frage von selbst sich aufdrängen: Hat etwa Justin nicht auch bei der Abfassung der Apologie sich einer schon gegebenen literarischen Kunstform bedient?

Unkundige mögen diese Frage immerhin eine müssige nennen; sie ist nichts weniger als das. Von ihrer Beantwortung hängt vielmehr das Verständniss des Inhalts wesentlich ab, wie ich zu zeigen hoffe.

Ich erlaube mir zur Erläuterung auf eine Streitfrage zu verweisen, die in den letzten Jahren über das sogenannte *Monumentum Ancyranum* entstanden ist und viel Staub aufgewirbelt hat. Man hat diese einst am Mausoleum des Augustus befindliche Inschrift, die uns, von einem kleinen Fragment abgesehen, nur in einer theilweise verstümmelten Abschrift an einem Tempel zu Ancyra in Kleinasien er-

Form und Gedanken seiner Worte als einen Kenner und Lehrer platonischer Schriften verräth; nur allmählig werden er und sein Mitunterredner aus allgemein philosophischen Erörterungen auf die Cardinalfrage des damaligen Christenthums geführt. Die Einkleidung des Ganzen in eine Erzählung an Marcus Pompeius geht in letzter Hinsicht auf die Sokratiker zurück; zu Anfang und zu Ende lassen sich entfernte Nachahmungen insbesondere des Phaidros kaum erkennen, während der Verfasser, indem er sich längere Reden im Gespräch und zugleich den «Principat» ertheilt, sich hiebei kaum noch des Vorgangs des Aristoteles bewusst ist». aaO. II 368 f. — Der Ausdruck «Cardinalfrage» ist missverständlich; mit mehr Recht gilt er von der Apologie. Doch kann hier auf das Verhältniss zwischen Apologie und Dialog nicht näher eingegangen werden.

halten ist, für den « Rechenschaftsbericht », für das « politische Testament » des Augustus erklärt. Mein verehrter Lehrer Bormann hält dagegen im Anschluss an Nissen den angeblichen « Rechenschaftsbericht » für die intendierte *Grabschrift* des Augustus (1) und hat noch auf der jüngsten deutschen Philologenversammlung unter allgemeiner Zustimmung seine Ansicht ausführlich begründet. Auch diese Frage, ob « Rechenschaftsbericht » oder « Grabschrift », ist keineswegs gleichgiltig, wie man vielleicht meinen möchte. Ist doch die Auffassung des *Monumentum Ancyranum* als intendierter Grabschrift der *Schlüssel*, welcher das Verständnis der Disposition, der Auswahl in der Anführung oder Auslassung gewisser Facta u. dgl., mit einem Worte, das historische Verständnis dieser wichtigsten lateinischen Steinurkunde eröffnet. Eine ganz ähnliche Bedeutung hat die Untersuchung, welcher Literaturgattung Justins Apologie zuzuweisen ist, für die Auffassung der ganzen Schriftstückes.

Das Interesse an einer solchen Untersuchung ist in erster Linie ein rein literarhistorisches. Wenn wir eine bloße Stilübung, etwa nach dem Muster einiger Suasorien des älteren Seneca (2), vor uns hätten, wäre diese Untersuchung schon gerechtfertigt. Dazu kommt aber in unserem Falle noch, dass Justins Apologie eine ganz einzigartige Stellung nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Kirchen- und Dogmengeschichte einnimmt, von anderen Gesichts-

(1) Vgl. besonders E. Bormann, Bemerkungen zum schriftlichen Nachlass des Augustus. Aus dem Rectoratsprogramm der Marburger Universität für 1884. Marburg, C. E. Pfeil'sche Universitäts-Buchdruckerei, 1884, S. 4 ff.

(2) Cf. Schanz, *Gesch. d. röm. Lit.* (Iw. Müllers Handb. VIII. 2) 201.

punkten ganz zu schweigen. In allen diesen Beziehungen muss aber die literargeschichtliche Untersuchung die grundlegende sein. So wenig man einen Schriftsteller beurtheilen kann, wenn man dessen Sprache in grammatikalischer und stilistischer Beziehung nicht versteht, ebensowenig kann man seine Angaben historisch oder philosophisch verwerten, ehe man sich darüber im klaren ist, ob man es mit einem Roman oder mit einem Geschichtswerk oder mit einem Schulcompendium oder mit dem Bruchstück einer Naturgeschichte oder mit sonst etwas zu thun hat.

Schon aus diesen Bemerkungen ist zu ersehen, dass eine solche literarhistorische Untersuchung auch für die Charakteristik des Autors manches neue Detail gewinnen lassen kann. Ich habe seinerzeit in der « Ephemeris Salonitana » genannten Festschrift des I. allg. Congresses für christliche Archäologie aus dem gehäuften Gebrauch juristischer Kunstausdrücke, die dem gewöhnlichen Latein sonst mehr oder minder fremd sind, den Nachweis erbracht, dass Novatian ein Jurist von Fach gewesen sein muss, ein Umstand, der uns die ganze Handlungsweise des Mannes in neuem hochinteressanten Licht erscheinen lässt (1). Vielleicht ergibt sich aus einer ähnlichen, nach der Redeweise der Alten « grammatischen » Untersuchung ein neuer Zug zum Bilde des Philosophen Justinos (2).

(1) aaO. « Zur decischen Christenverfolgung u. zur Charakteristik Novatians », S. 18 ff.

(2) Während des Druckes kommen mir einige sehr beachtenswerte Darlegungen Prof. Kaibels (Mitth. der B. G. Teubner'schen Verlagsh. 29. Jahrg. No. 5/6 [December 1896 S. 130] in die Hand; ich kann nicht umhin, sie meinem Leser vorzulegen:

« Infolge einer dankenswerten Anregung des Herrn Dr. Alfred Giesecke soll im B. G. Teubnerschen Verlage eine Reihe wissenschaftlicher Kommentare zu ausgewählten griechischen und römischen

Das alles dürften Gründe genug sein, unsere Fragestellung zu rechtfertigen.

Welcher Kunstform gehört somit die Apologie Justins an?

Sie ist eine Rede.

Irgendeiner Form der Prosaschriftstellerei muss die Apologie doch wohl zugewiesen werden; eine andere Form ist

Schriftstellern erscheinen. Sie sind nicht für Gymnasiasten bestimmt, die durch anregende und belehrende Anmerkungen in die fremde Lektüre eingeführt werden wollen, sondern für Philologen, also für Leute, die es wissen oder wissen können, dass durch Erläuterung einzelner Schwierigkeiten oder Merkwürdigkeiten, durch Anführung einiger Parallelstellen, durch Verweise auf gangbare Handbücher oder durch Erörterung textkritischer Fragen noch nicht das Verständnis eines Schriftstellers erschlossen wird. Der antike Schriftsteller, sei er Dichter oder Historiker, Redner oder Philosoph, tritt als Künstler vor die Öffentlichkeit und erwartet, dass sein Werk als Kunstwerk aufgenommen und beurteilt werde. Auf die Zeitgenossen wirkt sein Werk unmittelbar, ohne eines Dolmetschers zu bedürfen, denn es ist aus dem Geist seiner Zeit, an dem alle teilhaben, aus dem Geist des Verfassers, dessen Eigenart jeder zu schätzen vermag, herausgewachsen; seine Gedanken wie seine Denkformen, seine Art zu reden, seine Kunst und seine Kunstmittel sind jedem verständlich. Die Nachwelt aber, die von ihm das gleiche geniessen will, was einst der Mitwelt mühelos vergönnt war, muss langwierige, mühevollen, vom Kleinsten zum Grossen fortschreitende Arbeit daran wenden, um alle die Voraussetzungen, die zum Verständnis des Kunstwerks heute wie damals nötig sind, zu erfassen und zu begreifen. Die Zeit des Schriftstellers, seine innere Persönlichkeit, die äusseren und inneren Anregungen, die er seinen Vorgängern oder seinen Zeitgenossen verdankt, die allgemeinen wie die besonderen Bedingungen, unter denen er schafft, das Publikum, für das er schreibt, die Gelegenheit, die ihn zum Schreiben veranlasst, das alles sind Dinge, die man kennen müsste, um ihn recht zu verstehen, und wenn auch oft genug die Antwort versagt, so werden wir doch zu fragen nicht aufhören. Um ein Litteraturwerk zu verstehen, gehen wir der zu Grunde liegenden Idee nach, wie und woher sie konzipiert war, wie sie ausgeführt vorliegt, wir suchen die Kunstform als solche zu verstehen, das Traditionelle und Konventionelle vom rein Persönlichen zu scheiden, wir verfolgen den

aber nicht möglich, also muss die Apologie in die Kategorie der Reden gehören.

Wir brauchen da keineswegs eine vorgefasste Meinung in die Apologie hineinzutragen; Justin selbst zeigt uns Schritt für Schritt, dass er die Hauptregeln der hellenischen oder vielmehr der im grossen und ganzen hermageräisch-stoischen Rhetorik sehr wohl gekannt hat. Namentlich die Disposition hat er hinreichend angedeutet, so dass es eigentlich überraschen muss, dass man die in der Apologie selbst gegebenen Winke so sehr vernachlässigt hat.

Gedankengang bis ins Kleinste, wir machen uns die sprachlichen, stilistischen, rhetorischen, poetischen Mittel klar, durch welche der Schriftsteller seine Gedanken zum Ausdruck bringt und durch welche er hier diese, dort jene Wirkung zu erzielen bestrebt ist. Unzählige Einzelheiten sind zu beachten und zu beobachten, und doch soll die Einzelerklärung das gerade Gegenteil von einer Erklärung einzelner Erscheinungen sein: das Einzelwort hat im Text gar keine selbständige Bedeutung, alles, was es ist, wird es durch den Zusammenhang, ebenso wie der einzelne Gedanke nicht an sich, sondern im Verhältnis zu seinen Vorder- und Nachsätzen betrachtet zu werden verlangt. So soll der Kommentar sich in die Seele des Schriftstellers vertiefen, seine Gedanken noch einmal denken, seine Worte noch einmal finden, das, was ihm anschaulich vor Augen stand, noch einmal schauen, die Dinge und Personen, die er beschreibt oder beurteilt, noch einmal in das gleiche Licht rücken, sodass sie uns erscheinen wie dereinst ihm selbst. Der Kommentar soll eine Brücke sein zwischen dem Schriftsteller und dem heutigen Leser, er soll es ermöglichen, uns in ein annähernd ähnliches Verhältnis zum Schriftsteller zu versetzen, in welchem seine Zeitgenossen zu ihm standen.

« Das ist im allgemeinen das Ideal, das einem jeden zu erreichen am Herzen liegt; ob es erreicht werden kann oder erreicht wird, ist eine Frage für sich. Auf dem Felde wissenschaftlicher Arbeit ist jeder Abschluss nur ein relativer und jedes Stillestehen nur eine Ruhepause für weiteres Vorrücken; was heute diesem misslingt, kann dem andern schon morgen gelingen. Auch das darf niemand sagen, dass das angestrebte Ziel nur auf diesem oder jenem Wege erreicht werden könne ».

I.

Der Eingang.

Jede Rede zerfällt in zwei Theile, in die *πρόθεσις*, die Vorlegung des zu behandelnden Gegenstandes, und in die *πίστις*, den Beweis. Dazu kommt noch die Einleitung und der Schluss, *προοίμιον* und *ἐπίλογος*. Die negative Seite des Beweises bildet die *λύσις*, τὰ πρὸς ἀντίδικον, die Widerlegung der Gegengründe. Weiter trennte man die *πρόθεσις* (im engeren Sinne) als *propositio* oder Ankündigung des zu behandelnden Gegenstandes (meist mit hinzugefügter Dispositionsübersicht, *partitio*), von der eigentlichen *διήγησις*, *narratio*, Erzählung. Auf diese Weise hatte man also in der stoisch-hermagoräischen Rhetorik *fünf* stehende Theile der Rede gewonnen: 1. Einleitung (*prooemium*), 2. Erzählung (*narratio*), 3. Beweis (*tractatio*, *probatio*), 4. Widerlegung (*refutatio*), 5. Schluss (*epilogus*). An beliebiger Stelle konnten noch *παρεκβάσεις*, *egressiones*, *digressiones*, angefügt werden.

Beginnen wir mit der Einleitung.

Unter *Eingang* versteht man bekanntlich die Vorbereitung des Zuhörers für den Zweck der Rede; er soll den Zuhörer *günstig stimmen*, *aufmerksam* und *gelehrig* machen. So die Theorie (1). Neben dem einfachen spricht man von einem *insinuierenden* oder *einnehmenden* (nicht ganz richtig auch *einschmeichelnd* genannten) Eingang; dieser hat statt a) bei Behandlung solcher Gegenstände, die bei dem Zu-

(1) Cic. de Inv. I. 3. Quint. IV. 1.

hörer einer widerwärtigen Stimmung begegnen (s. Cic. *de lege agraria*, 2. Rede) und *b*) überhaupt dann, wenn die günstige Stimmung ganz besonders anzuregen ist (s. Demosthenes in der Kranzrede, Cic. *pro Murena*, *pro lege Manilia*).

Man sieht sofort, wie genau Justin diese Regeln kennt und zur Anwendung bringt. Die dreifach wiederholte Beziehung auf den Philosophentitel (1) stellt eine ebenso schöne als würdevolle Insinuation dar, über deren Bedeutung er selbst keinen Zweifel lässt: «Dass ihr Fromme und Weise heisset und Beschützer der Gerechtigkeit und Freunde von Zucht und Bildung, das hört ihr allenthalben; ob ihr es aber auch seid, wird sich zeigen» (2). Auch die Aufmerksamkeit des Lesers wird mit Nachdruck in Anspruch genommen; es handle sich um eine so wichtige Sache, dass man für sie gegebenenfalls sogar das Leben einsetzen müsse, sei es, um sie durch das *Wort* zu vertheidigen (wie Justin selbst eben thun will), sei es, um sie durch die *That* vor ungerechter Verfolgung zu schützen (wie es Pflicht der sich Philosophen nennenden Adressaten ist) (3).

(1) Aus dem Namen einer Person etwas abzuleiten, war übrigens ein Gemeinplatz (*locus*) bei den alten Rhetoren; Quintilian bemerkt dazu: «*Ponunt in persona et nomen; quod quidem ei accidere necesse est, sed in argumentum raro cadit, nisi cum aut ex causa datum est, ut Sapiens, Magnus, Pius; aut... etc.*». Bei Justin lagen also beide Bedingungen vor, unter welchen er das *argumentum ex nomine* nach der theoretischen Regel zur Anwendung bringen durfte: die fraglichen Personen führten erstens wirklich (*accidere*) die betreffenden Namen, und zweitens wurden jenen auch die den Namen entsprechenden Eigenschaften zugeschrieben. Merkwürdig, dass Justin gerade ein offenbar in der Schule gelerntes Argument (*Sapiens* = φιλόσοφος, *Pius* = εὐσεβής) als Eingang verwendet, und zwar mit ziemlicher Weitschweifigkeit!

(2) C. 2.

(3) Ibid.

Der Eingang unserer Apologie ist zugleich ein Beispiel der σφοδρότης, welche in heftigen Vorwürfen oder wenigstens, wie in Demosthenes' Rede für die Megalopoliten, in freimüthigem Tadel besteht (1). Es macht dem Christen Justin gewiss alle Ehre, dass er so freimüthig spricht; aber wir dürfen darüber nicht vergessen, dass es damals Sophistenbrauch war, in ihren Declamationen gegen die «Tyrannen» zu wüthen. Die Rhetorenschule, in der Kaiserzeit mehr und mehr der Wirklichkeit entrückt und von einem thatsächlichen Eingreifen ins öffentliche Leben gehindert, verfiel auf alle möglichen und unmöglichen Themata; je romantischer, je grauenhafter, je «realistischer», desto besser. Entmenschte Piraten, die eventuell liebenswürdige Töchter besaßen, Ehebrecher, Selbstmörder, wunderbar geheilte Kranke, Wahnsinnige, Stiefmütter und — Tyrannen waren die beliebtesten Gegenstände rhetorischer Controversen; je grösser der Contrast, je unglaublicher und nervenerschütternder der Fall, desto zahlreicher war der Besuch solcher Declamationen, und desto angesehener der Lehrer, welcher solch' einen Ohrenschmaus in seiner Schule durch seine Zöglinge zum besten zu geben vermochte. «Ein erdichtetes Recht, erdichtete, ja unmögliche Gesetze wurden hier vorausgesetzt; es gab z. B. eine Anklage auf Undank, eine Anklage auf ein im Gesetz nicht vorhergesehenes Verbrechen. Die Personen und Zustände dieser Faktionen waren Schatten; ihnen Realität beizulegen, sie als Abbilder des Wirklichen zu betrachten, kam niemandem in den Sinn. Man hat es auffallend gefunden, dass in den Zeiten des schlimmsten kaiserlichen Despotismus, wo der furchtbarste

(1) Rhet. gr. IX 384 W., II 493 Sp.

Druck auf den Geistern lastete und die Redefreiheit bis auf die letzte Spur vernichtet war, *die Tyrannen zu den stehenden Figuren der Controversen gehörten*, die Declamatoren in ihren Reden Tyrannenhass athmeten und den Tyrannenmord priesen (1). Aber diese Tyrannen, 'die Edicte erliessen, dass die Söhne ihren Vätern die Köpfe abhauen sollten' (2), waren ebenso unschädliche Geschöpfe als die Puppen eines Marionettentheaters und niemandem furchtbar als dem Lehrer, 'wenn in der gefüllten Classe einer nach dem andern seinen Tyrannen umbrachte' (3). Wenn Caligula den Rhetor Secundus Carinas wegen einer solchen Declamation verbannte und Domitian den Rhetor Maternus auf denselben Grund hin hinrichten liess (4), so war eben Caligula zu jeder Extravaganz fähig und für Domitian kein Vorwand zu einer Gewaltthat zu schlecht; beide Fälle stehen ganz vereinzelt und es zeigt sich nirgends, dass sie einen Einfluss auf die Tyrannenthemata geübt haben (5).

(1) Schmidt W. A., Gesch. d. Denk- u. Glaubensfreiheit im 1. Jahrh., 424 ff.

(2) Petron. Sat. c. 1.

(3) Juvenal. 7. 150 sq.

(4) Cassius Dio LIX 20. LXVII 12.

(5) Friedländer Sittengesch. 3⁶ 391 ff.

II.

Der Hauptsatz.

An den Eingang schliesst sich, da die Erzählung (*narratio*) in Wegfall kommt, die *propositio*, der Hauptsatz an, von dem Quintilian (1) verlangt, dass er deutlich, klar und kurz sei. Justin wählt zwei kräftige Antithesen: « Nicht, um mit dieser Schrift euch zu schmeicheln oder zugefallen zu reden, sind wir hiehergekommen; sondern um zu verlangen, dass auf grund genauer und verständiger Untersuchung das Urtheil gesprochen werde, und ihr nicht, durch vorgefasste Meinung oder durch die Sucht, abergläubisch furchtsamen Menschen zugefallen zu sein, oder durch vernunftwidrig leidenschaftliche Hast und lange vorausgegangenen üblen Ruf eingenommen, gegen euch selber das Urtheil fället (2) ». Das ist zwar ziemlich klar, wäre aber durch grössere Kürze noch klarer geworden. Die Schwächen des Stiles Justins treten uns schon hier entgegen.

Die *propositio* kann aber eine doppelte Form annehmen; sie kann, belehrt uns Quintilian (3), entweder einfach oder motiviert sein. « Est et nuda propositio, qualis fere in conjecturalibus: *Caedis ago; furtum obicio*; est ratione subiecta, ut *Maiestatem minuit C. Cornelius, nam codicem tribunus plebis ipse pro contione legit* ». Justin hat eine motivierte *propositio* gewählt, indem er seiner *propositio* « das nomen

(1) V. 5.

(2) C. 2.

(3) IV. 4, 8.

Christianum darf als solches nicht verurtheilt werden » (dies ist ja in wenig Worten der Sinn der eben angeführten Stelle aus c. 2) unmittelbar die Begründung folgen lässt.

Justin verläugnet den Stoiker nicht. Die Stoiker legten in der Syllogistik den Hauptnachdruck auf die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse; wenigstens sind uns nur über die letzteren stoische Bestimmungen bekannt, und auch wo sie von den Schlüssen im allgemeinen reden, entlehnen sie ihre Beispiele immer vom hypothetischen Schluss; ja nach Alexander Aphrodisiensis wollten sie nur diese als regelrechte Syllogismen gelten lassen (1).

Wie begründet demnach Justin seine *propositio*, dass das *nomen Christianum* als solches nicht bestraft werden darf?

« Damit dies (das c. 1 Gesagte) nicht als eine unbewiesene und verwegene Behauptung erscheine (ἀλλ' ἵνα μὴ ἄλογον φωνὴν καὶ πολλυηρὸν δόξη τις ταῦτα εἶναι), so bitten wir, dass die gegen sie (die Christen) vorgebrachten Anschuldigungen untersucht werden; und *wenn* sich selbe in der That als begründet erweisen, so strafe man nach Gebühr; *wenn* aber niemand etwas (Böses) nachzuweisen vermag, so ergiebt sich daraus der richtige Schluss, dass man unschuldigen Leuten bloss eines bösen Gerüchtes (Rufes, gemeint ist das *nomen Christianum*) halber unrechtthue (εἰ δὲ μηδὲν ἔχοι τις ἐλέγχειν, οὐχ ὑπαγορεύει ὁ ἀληθείης λόγος διὰ φήμην πονηρὸν ἀναίτιους ἀνθρώπους ἀδικεῖν) » (2).

Der (hypothetische) Schluss führte, wenn er mit bestimmten Bezeichnungen (*wenn...*) ausgedrückt war, den Namen λόγος (3). Justin will also mit obigem ungefähr sagen: « Ich

(1) Prantl, *Gesch. d. Log.* I. 467. ff.; Zeller, *Phil. d. Gr.* 3. 1³ 109 f.

(2) C. 2 Anf.

(3) Vgl. Zeller a. a. O. 110 Anm. 1. 'Ο λόγος ὑπαγορεύει im Sinne unseres Ausdrucks « es ist logisch », daher = « es ist vernünftig » « es

muss jetzt meine Behauptung beweisen; sonst wäre sie ja ἄλογος. Ich schliesse also folgendermassen: Wenn sich gegen die Christen nichts Böses nachweisen lässt, so darf man sie nicht strafen. Das ist ein richtiger Schluss, ἀληθὴς λόγος». Damit ist der Obersatz (λῆμμα nach stoischer Terminologie) gewonnen. Er ist wieder disjunctiv ausgedrückt: « Wenn sich im einzelnen Falle dem Christen ein Verbrechen nachweisen lässt, so strafe man; wenn nicht, dann nicht ».

Auch bei φωνή (leere Behauptung) hat man an den bekannten stoischen Terminus technicus (opp. σημαίνόμενα) zu denken (1).

ist consequent» hat Justin als stehende Wendung. Gleich eingangs c. 2 sagt er: Τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τὰληθεῖς τιμᾶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει κτέ; von der bekannten Disputiermethode des Sokrates heisst es c. 5: ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειρᾶτο φέρειν, wo ganz klar durch das epexegetische καὶ die Begriffe λόγῳ ἀληθεῖ und ἐξεταστικῶς gleichgesetzt sind (den Gegensatz zu λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς bildet einige Zeilen vorher οἱ λόγῳ τὰς γινόμενας πράξεις οὐκ ἔκρινον, wodurch also, fast modern, der Götterglaube auf unkritischen Aberglauben zurückgeführt erscheint); auch c. 43 (gegen Ende) kehrt der ἀληθὴς λόγος wieder: ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος (mit Beziehung auf den erkenntnistheoretischen Subjectivismus gesagt, der eben durch logische Untersuchung, durch streng wissenschaftliche Beweisführung als ἀσέβεια und ἀδικία erscheint). Für ἀληθὴς λόγος steht gleichbedeutend ὁ σώφρων λόγος (c. 2), unser «die vernünftige Consequenz», «der richtige, besonneue Schluss» (nämlich der Schluss, die praktische Schlussfolgerung aus dem Begriff φιλαλήτης = φιλόσοφος). — Nebenbei bemerkt durfte Keim (Zürich 1873) sein Werk über Celsus' ἀληθὴς λόγος nicht Celsus «Wahres Wort», sondern vielleicht «Richtiger Beweis» (= demonstratio) betiteln. «'Αληθὴς λόγος» ist nichts anderes als «ἀπολογία» aus dem Rhetorischen ins Philosophische übersetzt, und umgekehrt ist «ἀπολογία» nichts anderes als der «ἀληθὴς λόγος» aus dem Philosophischen ins Rhetorische übertragen; so nennt Origenes c. Cels. I, 16 Tatians Πρὸς Ἕλληνας einen λόγος.

(2) Vgl. Laert. Diog. VII 44; Seneca Ep. I. 1: διαλεκτική in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res, quae dicuntur, et vocabula, quibus dicuntur. Ein besonderes Seelenvermögen hiess daher φωνητικόν, cf. Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa, 86.

Das Schema für den stoischen Schluss ist dieses:

Wenn das erste, dann das zweite; (λημμεν)

Nun aber ist das erste, (πρόσληψις)

Also ist das zweite.

Die Schlussfolgerung soll lauten, dass die Christen wegen des *nomen christianum* nicht bestraft werden dürfen; der Obersatz dazu hat gesagt, dass jemand nicht bestraft werden darf, wenn ihm nichts Böses nachgewiesen werden kann. *Es ist also der Untersatz, dass den Christen als solchen nichts Böses nachgewiesen werden kann, zu beweisen; und Justin macht sich anheischig, diesen Beweis zu führen. Damit haben wir die nächste Aufgabe der Apologie erkannt.*

In abermaliger Antithese bemerkt Justin noch sehr schön, der Beweis des Untersatzes sei seine Sache; die Verwirklichung der Schlussfolgerung, als des nothwendigen ἀληθείας λόγος, falle dem Kaiser zu: « Unsere Aufgabe somit ist die, in das Leben sowohl als in die Lehrsätze (der Christen) allen die Einsicht zu vermitteln..., eure Sache aber ist es, wozu ein Beweis eben zwingt (ὡς αἰρεῖ λόγος) (1), als gute Richter mich anzuhören ».

(1) Der Stoiker hat für Beweis (λόγος objectiv) und Vernunft (λόγος subjectiv) dasselbe Wort λόγος; an dieser Stelle ist offenbar an den objectiven λόγος zu denken, nicht an den subjectiven: daher meine Übersetzung.

III.

Die Disposition.

An die Aufstellung des Hauptsatzes schliesst sich naturgemäss die Eintheilung (*partitio*) an. Da dieselbe gerade bei Justin von höchster Wichtigkeit ist, so müssen wir zuerst bei der Theorie einen Augenblick verweilen, um dann zuzusehen, wie die Praxis bei unserm Philosophen aussieht.

a) THEORIE DER PARTITIO.

«Unter Partitio», belehrt uns Quintilian (1), versteht man die nach der Reihenfolge geordnete Angabe (Aufzählung) unserer Propositionen oder jener des Gegners. Man sagt, sie müsse immer zur Anwendung kommen, weil durch sie die Streitsache lichtvoller und der Richter aufmerksamer und gelehriger werde, wenn er genau weiss, wovon wir (jetzt) sprechen, und wovon wir später sprechen wollen. Andererseits wieder hält man sie für dem Redner ziemlich gefährlich, und zwar aus zwei Gründen, weil man nämlich mitunter zu vergessen pflegt, was man in Aussicht gestellt hat, und weil einem mitunter ein Gedanke einfällt, den man bei der Angabe der Eintheilung übersehen hat; derlei wird aber nur einem solchen begegnen, der entweder gar kein Talent hat oder ohne vorhergehende Vorbereitung eine Sache zu führen sich anschickt. Giebt es denn übri-

(1) IV. 5.

gens etwas so offenbar Vernunftgemässes als eine richtige Eintheilung? Sie folgt der Natur als der Führerin, so zwar, dass dadurch auch das Gedächtnis einen festen Anhalt gewinnt, die Reihenfolge zu beobachten..... Andere Gründe werden angeführt, weshalb man keine (ausdrückliche) Eintheilung geben solle. Erstens, weil die meisten Dinge interessanter sind, wenn sie einem plötzlich einzufallen und nicht von Haus aus mitgebracht, sondern während des Sprechens momentan sich ergeben zu haben scheinen; derlei ganz hübsche Formeln sind z. B.: «fast hätte ich vergessen zu sagen...», «...es war mir entgangen...», «...mit Recht wird man dagegen geltend machen...». Sind aber die Beweisgründe gleich anfangs ordnungsgemäss angegeben worden, so ist fürs übrige der Reiz, der im Neuen liegt, vorweggenommen. Manchmal auch muss der Richter getäuscht und durch verschiedene Kunstgriffe über unsere eigentliche Absicht einstweilen im unklaren gelassen werden. Denn mitunter hört sich der Hauptsatz (die *propositio*) sehr hart an, und wenn der Richter sie gleich eingangs vernimmt, so schreckt sie ihn sofort zurück wie das Eisen den Kranken, der dasselbe erblickt, bevor er damit behandelt wird; hat er dagegen, ohne vorher zu wissen, wohinaus es geht, ahnungslos und ohne Voreingenommenheit die ganze Rede angehört, dann kann erreicht werden, was im entgegengesetzten Falle nicht erreicht worden wäre. Mitunter darf man nicht einmal eine Eintheilung des Hauptsatzes angeben, sondern muss von demselben vorläufig ganz schweigen; vielmehr sind die Gefühle (Affecte) des Zuhörers in Aufregung zu bringen und ist sein Augenmerk von unserer Absicht abzulenken. Denn nicht bloss ist es Sache des Redners, zu belehren; die Hauptstärke der Beredsamkeit besteht vielmehr in der Beeinflussung der Gemüthsstim-

mung. (*Non enim solum oratoris est docere; sed plus eloquentia circa movendum valet*)». — Am Schlusse giebt dann Quintilian als Muster einer Eintheilung jene von Ciceros Rede für Murena: «*Intelligo, iudices, tris totius accusationis fuisse partes, et earum unam in reprehensione vitae, alteram in contentione dignitatis, tertiam in criminibus ambitus esse versatam*» (1). Und an einer anderen früheren Stelle giebt er als Beispiel einer Doppelproposition: «*Socrates accusatus est, quod corrumpere iuventutem et novas superstitiones introduceret*», ein Thema, das aller Wahrscheinlichkeit nach zu den beliebtesten in den Rhetorenschulen gehörte (2).

Mit diesen Andeutungen haben wir den Weg gekennzeichnet, den auch Justin wandeln muss.

b) DIE PARTITIO IN CC. 2 UND 3.

Wir sahen ihn schon im allgemeinen die *propositio* seiner Rede aufstellen: «Unsere Aufgabe ist es, in das Leben sowohl als in die Lehrsätze allen Einsicht zu vermitteln», oder, wenn wir das ganze c. 3 zusammenziehen, «sowohl das Leben als die Lehren der Christen sind derartig beschaffen, dass sich dagegen nichts einwenden lässt».

Gar zu genau kann er jetzt, im Eingang der Rede, seine Gedanken nicht entwickeln. Er wird ja z. B. vom Gekreuzigten reden, einem «Wahnsinn» für die Römer. Wir werden sehen, wie sorgfältig er gerade die Behandlung dieses Punktes vorbereitet; jedenfalls war eine Andeutung hierüber in der Einleitung nicht am Platze. Justin hält sich also in so allgemeinen Ausdrücken, als dies nur immer möglich

(1) IV. 5 1-12.

(2) Friedländer aaO.

ist. Aber einen Hinweis auf seine wirkliche Theilung des Hauptsatzes bringt er doch. « Sowohl in das Leben als in die Lehren » der Christen will er Einsicht vermitteln! Das $\kappa\alpha\iota\text{-}\kappa\alpha\iota$ verbietet, $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ und $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ als ein Hendiadys zu fassen; die Stellung der Worte lässt aber nur die Annahme zu, dass Justin hiermit seine Eintheilung der propositio, seine Disposition angegeben hat.

Sehen wir nun, ob die Apologie selbst Anhaltspunkte bietet, die Durchführung dieser Eintheilung nachzuweisen, beziehungsweise Unterabtheilungen dieser zwei grossen Hauptstücke zu finden.

Freilich dürfen wir nicht dadurch zu einer Zweitheilung gelangen wollen, dass wir die Capitel der neuen Ausgaben einfach durch zwei dividieren, sondern wir müssen uns an Justins Worte halten.

c) DIE ÜBERLEITUNGEN.

Hat doch hellenisches Schönheitsgefühl auch ein Mittel gefunden, durch welches zwei Theile einer Rede in gefälliger Weise miteinander verbunden werden: es ist die *transitio*, der Übergang. Auch für ihn gab es eine Reihe von Regeln.

Dass Justin solche Übergänge hie und da andeutet, ist längst aufgefallen; nur wusste man nichts damit anzufangen.

Im 23. Capitel kündigt Justin an, im folgenden wolle er drei Dinge beweisen: dass das Christenthum die allein wahre Religion sei, dass Jesus allein im eigentlichen Sinne Gottes Sohn sei, und dass gewisse dem Christenthum verwandte Mythen der Griechen das Werk der bösen Dämonen seien. Daraufhin lässt Otto (1) mit dem genannten Capitel

(1) I. Prolegg. LXXXVI.

den zweiten Abschnitt der Apologie beginnen; andere folgten ihm. Am schönsten macht es P. A. Richard in seiner Übersetzung (1), indem er dem c. 23 die Überschrift giebt: «Zweiter Abschnitt der Apologie», während er in der Vorrede (2) dagegen erklärt: «Dem Inhalte nach zerfällt sie (die sog. I. Apol.) in zwei Theile: der *erste*... von c. 1-12, der *zweite*... c. 13 bis Schluss». Hic Rhodus, hic salta! Man sieht, wie unmethodisch dies Verfahren ist. Freilich findet sich auch im c. 12 gegen Schluss eine *transitio*; denn Justin erklärt: «Wir könnten nun hiemit schliessen, ohne weiteres beizusetzen, indem wir meinen, dass wir nur Gerechtes und Wahres wollen; weil wir jedoch wissen, dass eine Gesinnung, die aus Mangel an Einsicht in die Sache befangen ist, sich nicht zu leicht schnellweg ändere, so wollten wir gerne, um die Freunde der Wahrheit zu überzeugen, noch ein wenig beifügen...» u. s. w.

Lassen wir auch hier vorerst der Theorie das Wort; sie wird uns hoffentlich die gewünschte Auskunft nicht verweigern.

Was ist die *transitio* eigentlich?

Cornificius lehrt, die *transitio* sei jener Theil der rednerischen *exornatio*, welcher «einerseits kurz darthut, was gesagt worden sei, und anderseits gleichfalls kurz aufstellt (*proponit!*), was jetzt folgt; in dieser Weise:

‘Wie er sich gegenüber seinem Vaterland verhalten hat, wisst ihr jetzt; hört nun, wie er sich gegen seine Eltern betragen hat’.

(1) Biblioth. der KKV. herausg. von V. Thalhoffer, I. Serie 6. Heft (Kempten 1880) 52.

(2) aaO 19.

Desgleichen:

‘Die Wohlthaten, die ich jenem erwiesen habe, kennt ihr nun; jetzt hört, wie er mir seinen Dank abgestattet hat’.

Aus dieser *exornatio* entspringt einigermaßen ein doppelter Vortheil: sie legt dar, was im vorhergehenden gesagt worden ist, und bereitet den Zuhörer auf das nun Kommende vor».

Nach dem alten Theoretiker ist somit die Function der *transitio* eine zweifache: einer Art neuer, partieller *propositio* geht eine *repetitio* voraus.

Mit dem Begriff der *propositio* haben wir uns bereits beschäftigt; das oben (1) über sie Gesagte gilt auch für die *transitio*, nur mit dem Unterschied, dass sich der eigentliche «Hauptsatz» auf die ganze Rede erstreckt, während die *propositio* in der *transitio* sich auf einen bestimmten Abschnitt der Rede beschränkt, wie wir sofort aus Justin selbst schon ersehen werden.

Es erübrigt uns nur noch, über Begriff und Eigenschaften der *repetitio* ein Wort zu sagen.

d) DIE REPETITIO.

Quintilian behandelt die Figur der *repetitio* bei der Besprechung der *peroratio* (2), betont aber selbst: «Darüber sind alle einig, dass man sich auch bei anderen Abtheilungen der Rede mit Nutzen der «ἀνακεφαλαιώσεις» — dies der griechische *terminus technicus* für die *repetitio* — «zu bedienen pflegt, wenn der Hauptsatz mehrtheilig ist und

(1) S. 12 ff.

(2) VI. 1 1-8.

mit mehreren Beweisgründen vertheidigt wird... Dieser Theil der *peroratio* ist dem Ankläger wie dem Vertheidiger gleicherweise gemeinsam » (1).

Nun zu dem Wesen und den Eigenschaften der *repetitio*:

« Die Wiederholung und Zusammenfassung der Dinge, (*rerum repetitio et congregatio*), auf griechisch ἀνακεφαλαιώσεις, von einigen auf lateinisch auch *enumeratio* (Aufzählung) genannt, erquickt das Gedächtnis des Richters, führt die ganze Sache gleichzeitig vor Augen und giebt, auch wenn einzelnes weniger eingewirkt hat, durch die Wucht der Masse den Ausschlag. Was wir wiederholen, muss so kurz als möglich gesagt werden, und zwar nach den einzelnen 'Capiteln', wie der griechische Ausdruck mahnt. Denn wenn wir uns aufhalten, dann giebt es schon keine 'Aufzählung' (*enumeratio*) mehr, sondern eine zweite Rede. Was aber aufgezählt werden zu müssen scheint, soll mit einem gewissen Nachdruck und in lebhaften, figurengeschmückten Sätzen vorgetragen werden; sonst wird die an und für sich ganz berechtigte Wiederholung ein lästiges Ding und erregt den Eindruck, als ob man den Richter für gedächtnisschwach hielte ».

« Unzählige Arten giebt es, die *repetitio* anzulegen ». Nun giebt der Autor Beispiele:

« So hält Cicero dem Verres vor: 'Wenn der eigene Vater zugerichte sässe, was würde er angesichts solcher Beweise sagen können?' worauf dann die Aufzählung sich anschliesst; oder ähnlich, wenn derselbe, gleichfalls im Process gegen Verres, unter Anrufung der Götter die vom Geklagten während dessen Prätur ausgeplünderten Tempel

(1) VI. 1. 8.

vorzählt. Es ist auch gestaltet, zum Scheine zu zweifeln, ob man nicht etwas übersehen habe; zu fragen, was der Gegner auf dies und jenes erwidern könne, oder welche Hoffnung dem Kläger noch erübrige, nachdem die Vertheidigung das und das gezeigt habe » (1). — Der mit Justin vertraute Leser sieht sofort, dass der christliche Apologet nicht umsonst sein Geld für den Rhetorenunterricht ausgelegt hat!

Verfolgen wir jetzt die Anwendung dieser Grundsätze bei Justin; wir werden sehen, dass er selbst vieles gethan hat, um uns seine Disposition klar zu machen.

e) DIE ERSTE TRANSITIO.

Die erste *transitio* der Apologie umfasst den Schluss von c. 13 (60 B) Ἦν μὲν οὖν καὶ τοῦτοις κτέ., das ganze c. 14 und den grössten Theil von c. 15 bis einschliesslich zu den Worten (61 D) ...εἰ ἀληθῶς ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν.

Sie enthält sowohl die Motivierung, von der uns Quintilian oben sprach, als auch die erörterte *repetitio* sammt einer *propositio*.

1. Die Motivierung ist eine doppelte. Weil es schwer sei, eine irrige Gesinnung rasch zu ändern, will Justin noch weitere Beweisgründe für das Christenthum beibringen. Ferner liegt noch ein Einwand gegen das Christenthum vor, ein Einwand freilich, der nicht in den Bereich des Juristen, sondern in den des Philosophen fällt; der Einwand nämlich, es sei Wahnsinn, den zweiten Platz neben dem unbeweglichen und ewigen Gott, dem Urheber von allem,

(1) VI. 1. 1-3.

einem Menschen einzuräumen, der gekreuzigt worden sei. Dieses zweite Motiv geht eigentlich auf das erste zurück; denn es ist ja nur eine genauere Ausführung der Richtung, in welcher Justin die Vorurtheile seiner Adressaten erschüttern will.

Als Hintergrund für die nun folgenden Ausführungen dient die *repetitio* (c. 13 Anfang und Mitte), welche zeigt, was Justin bisher bewiesen haben will. Sie ist für uns von ganz besonderem Wert. Wir oben (1) sahen, hat Justin die *propositio* absichtlich so allgemein gehalten, dass uns zur Erkenntnis seiner Disposition nur noch diese *repetitio* übrig bleibt. Justin ist denn auch so liebenswürdig, uns hier den ersten Theil seines Beweises recht präcis anzugeben: "Αἱρεῖς μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμέν κτέ. « Atheisten also sind wir nicht, welcher Verständige wird das nicht zugestehen? ». Was zwischen ἁἱρεῖς und ὁμολογήσει steht, ist nur eine rasche Zusammenfassung der bereits erörterten wichtigsten Beweisgründe. Die als unrichtig zu beweisende Gleichung des Gegners war also:

$$x = \acute{\alpha}.$$

$\acute{\alpha}$ ist das Prädicat ἁἱρεῖς; x können wir bestimmen: es ist das Subject von ἐσμέν, nämlich ἡμεῖς(ῆ). Dann haben wir die Gleichung

$$\eta = \acute{\alpha}.$$

Übersetzen wir diese Gleichung aus dem Rhetorischen in die römische Gerichtssprache, so erhalten wir, weil $\eta = \text{nomen Christianum}$ und $\acute{\alpha} = \text{maiestas}$ ist, die uns sehr geläufige Formel:

$$\text{nomen Christianum} = \text{maiestas}.$$

(1) S. 12 ff.

Jetzt dürfte die Disposition des ersten Theils der Apologie, c. 4 bis 13, mit einemmale klar und ungezwungen daliegen.

f) DISPOSITION VON CC. 4 BIS 12.

Betrachten wir jetzt ihre Durchführung im einzelnen.

Das *argumentum ex nomine* haben wir bei Justin bereits kennen gelernt, als er sich in der Einleitung auf das εὐσεβής und φιλόσοφος der Adressaten berief. Dasselbe Argument liefert ihm auch die Waffe zur Vertheidigung. Nur muss man nicht glauben, dass ihm die Ableitung χριστιανός von χρηστός nicht ernst gewesen sei; wenn man sich an gewisse Ableitungen des Clemens Alex. erinnert oder auch nur an Platons Kratylos zurückdenkt, wird man einsehen, dass diese dilettantische Etymologie gewiss nicht verfehlen konnte, tiefen Eindruck hervorzurufen. Justin wiederholt im Anschluss daran die beiden platonischen (1) Gedanken der Einleitung, dass die beiden Kaiser durch solch ungerechte Verurtheilung sich selbst schaden, und dass nur derjenige gezüchtigt werden dürfe, dem man etwas Böses nachweisen könne.

Justin befolgt hier wieder, wie sonst, die Normen der Schulrhetorik. Quintilian z. B. schreibt vor: « Von allen Dingen, die untersucht werden sollen, ... müssen dreierlei Gesichtspunkte ins Auge gefasst werden: das Ob, das Was und das Wie ... Da nimmt man u. a. Beweise her aus der Definition der Sache (*ex finitione seu fine*). Bei dieser muss zweierlei unterschieden werden; entweder wird bloss gefragt,

(1) Hievon wird noch später ausführlich die Rede sein.

ob dies und das eine Tugend ist, oder, auf Grund vorausgehender Definition, *was* Tugend sei... Wir definieren entweder nach dem Inhalt der Sache (z. B. *rhetorice est bene dicendi scientia*), oder nach der Etymologie, *ut si assiduum ab aere dando, et locupletem a locorum, pecuniosum a pecorum copia...*». Nach ähnlichen schönen Vorbildern konnte Justin nicht verfehlen auch seine *χριστιανοί* von *χρηστός* (1) abzuleiten!

Justin ist aber selbst weit entfernt, aus seiner etymologischen Erklärung des *nomen Christianum* weitere Konsequenzen zu ziehen; er will bloss zeigen, dass auf den Namen nichts, auf die That, auf die Werke alles ankomme.

2. Mit 55 C (c. 4 Ende) καὶ γὰρ τοι φιλοσοφίας ὄνομα beginnt ein neues, selbständiges Argument, das bisher viel zu wenig beachtet worden ist. Justin hat eben vorher bemerkt, dass aus dem gesetzwidrigen Lebenswandel einzelner Christen nicht auf alle geschlossen werden darf; jetzt fährt er fort: «Warum bestraft man denn nicht ebensogut alle Philosophen (d. h. alle Philosophielehrer von Profession) auf *maiestas* hin, als ἔδει, nachdem ja einige aus ihnen sich dieses Verbrechens schuldig gemacht haben, beziehungsweise sich noch immer vor aller Welt schuldig machen?». Dem Quintilian gefielen derartige schlagende Beweise absonderlich gut: «Gar reizend ist es zumal, wenn es gelingt, aus dem Gegner selbst heraus ein Argument zu gewinnen, indem man z. B. sagt: '*Reliquit hanc partem causae*' » u. s. w. Von einer anderen Seite aus betrachtet ist der Schluss Justins das bekannte *argumentum a fortiori*: wenn man die theilweise atheistischen Philosophen unbehelligt lasse, so

(1) Unter dem Einfluss des Jotacismus.

solle man wenigstens nicht die Christen als solche tödten, sondern eine regelrechte Untersuchung anstellen.

Um dieses Argument Justins sowohl hinsichtlich seiner Selbständigkeit als hinsichtlich seiner Tragweite (1) richtig zu würdigen, erinnere man sich daran, dass die Philosophie sich vielfach nicht nur als atheistisch (im heutigen Sinne), sondern auch als regierungs- und cäsarenfeindlich (atheistisch im römischen Sinne) erwiesen hatte. Ein gleiches konnten wir weiter oben (2) auch von den Rhetorenschulen berichten. Wie die Mörder Julius Cäsars, so bekannten sich u. a. namentlich gerade die hervorragendsten Führer der senatorischen Opposition im ersten Jahrhundert zu den Lehren der stoischen Schule; so Republicaner wie Paetus Thrasea und Helvidius Priscus, und von den Theilnehmern an der Pisonischen Verschwörung (65 n. Chr.) mindestens Lucan und Seneca (3). Die Verdächtigungen des Stoicismus und der Philosophie hatten bei früheren Kaisern häufig ein nur zu offenes Ohr gefunden. Zweimal war es zu förmlichen Ausweisungen der Philosophen aus Rom gekommen, das einmal zwischen 71 und 75, das zweitemal 93 n. Chr. Nach Domitians Tode allerdings hörte die Philosophie auf, als regierungsfeindlich zu gelten, und wurde vielmehr auf jede Weise von oben herab begünstigt (4). Erst gar unter Marc Aurel galt der früher so verfolgte Stoicismus als Empfehlung und wurde vielfach von Strebern wenigstens zum Schein angenommen und zur Schau getragen, weil reicher Lohn solcher Gesinnungstüchtigkeit winkte. Auf alle diese

(1) Man denke an cc. 11 f.!

(2) S. 10 f.

(3) Friedländer, III⁶ 671 f.

(4) aaO. 673.

Verhältnisse hat Justin in der 2. Hälfte von c. 4 angespielt. Diesen Umständen ist es zumtheil auch zuzuschreiben, dass die philosophische Seite des Christenthums betont, und dass gewisse stoische Grundlehren zur Verdeutlichung des Evangeliums (Logoslehre!) herhalten müssen, eine Beobachtung, die bei der dogmengeschichtlichen Verwertung der Apologie zu doppelter Vorsicht mahnt: denn der berechnende Redner spricht!

An das *argumentum ex nomine* schliesst sich das *argumentum ex causa* an. Die Ursache, weshalb die Christen verfolgt werden, sind die bösen Dämonen, die seinerzeit auch den Sokrates (notabene das Ideal des Stoicismus!) verfolgt haben (c. 5 und 6). Man sieht, dass die Erwähnung der guten Engel (c. 6) kein Zufall ist, sondern wieder eine der vielen Antithesen, die aus Justins « Feder » nur so hervorquellen.

C. 8 (« die Christen könnten ja leugnen ») ist der Beweis für den c. 7 zurückgewiesenen Einwand (Figur der *occupatio!*), dass den Christen in einzelnen Fällen Verbrechen nachgewiesen worden wären. Justin unterscheidet: als Christen, nein; aus anderen Gründen, ja. Wieder bilden die Philosophen die Antithese.

C. 9 u. 10 wird begründet, weshalb die Christen geschaffenen Wesen nicht opfern; auch staatsgefährlich, Feinde des Kaiserthums sind sie nicht (c. 11 und 12), sondern vielmehr mächtige Stützen des von den Cäsaren unternommenen Friedenswerkes.

Man sieht, wie sich die Kreise immer enger und enger ziehen. Die Christen sind als solche der *maiestas* schuldig; so sagt der Gegner. Justin geht von dem vagsten Argument aus, um in stets steigender *κλίμαξ* schliesslich beim Hauptpunkt, beim Kern der Sache anzulangen: bei der

maiestas im engsten Sinn. Was er als Philosoph (und als Redner) vorzubringen vermochte, um die Gleichung *nomen Christianum* = *maiestas* zu widerlegen, das hat er redlich gethan. Ist ihm sein Beweis gelungen? Der philosophische, ja; der juristische, nein: der konnte ihm nicht gelingen, und deswegen lehnt er im Epilog (c. 68) den juristischen Standpunkt ausdrücklich ab. Das ist wohl zu beachten, damit man dem Apologeten nicht Entstellung der Thatfachen vorwerfe, wie dies von mancher Seite geschehen ist

g) DIE ZWEITE TRANSITIO.

Die erste *transitio* hat uns also den Schlüssel zur Analyse des ersten Theiles geboten, welcher letzterer keine *propositio* aufzuweisen hatte. Wir haben gefunden, dass Justin ganz richtig und logisch disponiert hat.

Für den zweiten Theil haben wir bereits die *propositio* sammt der *partitio* kennen gelernt: Ἰησοῦς ὁ διδάσκαλος = Θεός. An die *refutatio* (*nomen Christianum* = *maiestas*) reiht sich die *probatio* (*Jesus magister* = *deus*). Wie im ersten Theile vom Subject der *propositio* (*nomen Christianum*) ausgegangen wurde, um allmählig, unter fortwährenden Antithesen, zum Prädicat in seinem vollen Umfang (*maiestas*) zu gelangen: so geht Justin auch jetzt wieder vom Subject (Ἰησοῦς ὁ διδάσκαλος c. 13, Mitte, angekündigt) aus, um zum Prädicat zu kommen. Das ist offenbar seine Absicht: « Damit wir euch jedoch nicht zu täuschen scheinen, so dachten wir, es werde gut sein, vor der Beweisführung (für die Gottheit Christi) einige wenige von den Lehrsätzen Christi selbst anzugeben ». Ob diese Absicht ebenso genau wie im ersten Theil durchgeführt ist, oder ob Justin vielleicht in

die von Quintilian bei Besprechung der *partitio* (1) gerügten Fehler verfiel, wird sich zeigen.

In c. 15 bis 17 (ein eclatantes Beispiel, wie unsinnig die jetzige Capiteleintheilung der Apologie manchmal ist!), werden der Reihe nach Keuschheit, Nächstenliebe, Geduld, gute Werke und Unterwerfung unter die Obrigkeit als Christi Lehren dargethan. Ob die Aufeinanderfolge *fortia-fortiora-fortissima* oder *fortiora-fortia-fortissima* ist, lässt sich schwer ausmachen; jedenfalls hat der Redner Justin gewusst, was er als *fortissimum* aufstellen musste. Motiv für die Tugendlehre sind die eschatologischen Lehren (c. 17-19). Im Anschluss an sie wird dann die Gottheit Christi dargethan, unter Heranziehung von Beispielen aus der griechischen Mythologie (c. 20-22); der nicht thetische, sondern apologetische Charakter dieser Stellen hätte doch nie missverstanden werden sollen.

Hört Justins Apologie jetzt auf?

Wenn es ihm bloss darauf angekommen wäre, die Symmetrie mit dem ersten Theile zu wahren, so hätte er abschliessen müssen. Aber der Eifer für kunstgerechte Ausgestaltung seiner Rede nimmt immer mehr ab. Der Stoff ist so umfangreich, dass die Form unter ihm leidet. Nichtsdestoweniger können wir die Disposition noch weiter verfolgen.

« Damit aber nunmehr auch das euch klar werde, dass alles, was immer wir als von Christus und den ihm vorangegangenen Propheten gelernt behaupten, allein wahr ist und älter als alle die Schriftsteller, die je gewesen sind; und dass wir nicht etwa deshalb die Annahme unserer Leh-

(1) Cf. S. 16 f.

ren als billig ansprechen, weil wir ähnliches wie diese sagen, sondern weil wir das Wahre sagen; ferner, dass Jesus Christus allein im eigentlichen Sinne von Gott als Sohn erzeugt worden und dessen Vernunft und Erstgeborener und Kraft ist und auch, nach dem Willen desselben Mensch geworden, diese Dinge uns gelehrt hat, um das Menschengeschlecht umzuwandeln und es zurück und in die Höhe zu führen; dass endlich, ehe er unter den Menschen als Mensch erschien, im voraus manche unter Einwirkung der schon oben erwähnten bösen Dämonen mittels der Dichter als wirklich geschehen ausgaben, was sie fabelnd sich eingebildet, sowie sie auch die entehrenden und gottlosen Thaten verübten, die man uns nachsagt, ohne dass hiefür weder ein Zeuge noch ein Erweis da ist: deshalb werden wir folgende Beweisführung antreten ».

Man erinnere sich beispielshalber an c. 13, wo fast die Hälfte der Capitels (bis *ὁμολογήσει*) in einem nicht endenwollenden Satzgefüge bloss (als *repetitio*, s. oben S. 24) den Gedanken umschreibt: Die Christen sind keine *ἄθεοι*. Wir dürfen also ruhig annehmen, dass c. 23 gleichfalls eine einzige *propositio* enthält: Jesus allein ist Gottes Sohn. Es dürfte einleuchten, dass alles im genannten Capitel Enthaltene auf diesen Satz zurückgeht. Die Erwähnung der Dämonen spielt dieselbe Rolle wie c. 4 die der Philosophen: sie stellen die negative Seite der Justin'schen Lehre dar und dienen zugleich zur Bekräftigung einzelner Beweise wie zur Erklärung gewisser Thatsachen, die vom Gegner ins Feld geführt werden könnten. Justin bewegt sich wieder, wie immer, im ausgefahrenen Geleise von These und Antithese.

Die *partitio* hat Justin jedenfalls möglichst undeutlich wiedergegeben. Er scheint sich selbst über den Gedanken-

gang von c. 23 ab nicht klar gewesen zu sein; was uns Quintilian oben (1) über Fehler in der Disposition gesagt hat, trifft für unsern Autor theilweise leider zu.

Die *propositio* selbst ist aber nochmals angedeutet in c. 53: «Denn mit welchem Grunde würden wir einem gekreuzigten Menschen glauben, dass er der Erstgeborne des ungeborenen Gottes sei» u. s. w. Dass hier das Wort gekreuzigt betont ist, zeigt wohl, dass der gedankliche Zusammenhang mit der *propositio* in c. 13 noch aufrechterhalten ist.

h) GEDANKENGANG VON CC. 24 BIS 29.

Wir wissen jetzt ungefähr, was Justin uns von c. 23 ab sagen wollte; sehen wir nun, was er uns wirklich sagt.

Die Capitel 24 bis 26 scheinen leicht zu disponieren zu sein; in Wirklichkeit wird man indes bei genauem Zusehen bedauern müssen, dass Justin sich nicht deutlicher ausgedrückt und abweichender Auffassung Raum gelassen hat.

Am wahrscheinlichsten scheint mir die Auffassung v. Engelhardts zu sein: «Jesus Christus ist allein Sohn Gottes. Das beweist *erstens* der Hass, mit welchem die Welt die verfolgt, welche ihn anbeten, während sie alle andern, welche Göttersöhne verehren, ja sogar die unangefochten lässt, welche Bäume und Flüsse und Thiere anbeten... (24). Ein *zweiter* Beweis dafür, dass Christus mit Recht als Sohn Gottes und zwar allein als solcher verehrt wird, liegt darin, dass die Christen, die selbst früher die Göttersöhne anbe-

(1) S. 16.

teten und sich durch Christus von ihnen haben abwenden lassen, nunmehr lieber den Tod leiden als diesen Göttern dienen... (c. 25). Ein *dritter* Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens an den Sohn Gottes ist es, dass die Dämonen es nach der Himmelfahrt Christi für nothwendig erachteten, Menschen anzureizen, sich für Götter zu erklären, und die Leute zur Anbetung zu verführen... (c. 26) ». Dass von c. 27 (oder vielmehr schon von der zweiten Hälfte des c. 26 ab) der Gedankengang bis c. 30 unterbrochen ist, wird man gleichfalls mit v. Engelhardt annehmen müssen (1).

Die *digressio* bis c. 29 ist an anderer Stelle besprochen (2).

Mit c. 30 fährt Justin in seinem Beweis für die Gottheit Jesu fort. In cc. 24 bis 26 wusste er die lose Aneinanderreihung seiner Beweise nicht anders als durch das erbärmliche *πρῶτον μὲν ὅτι...*, *δεύτερον δ' ὅτι...*, *τρίτον δ' ὅτι...* einzuleiten; c. 23 war ähnlicherweise durch das nichtssagende *ἵνα δὲ ἤδη καὶ τοῦτο φανερόν ὑμῖν γένηται, ὅτι...* begonnen worden. Nun erinnert er sich rechtzeitig, in der Rednerschule gehört zu haben, dass die Figur der *occupatio* (3) zu Übergängen gute Dienste thue; darum wird nicht weiter gefahren: « Ich will jetzt noch einige Beweise (den Hauptbeweis, Figur der *κλῆμαξ*!) bringen, dass Christus Gott ist », sondern: *Ὅπως δὲ μὴ τις εἴπῃ ἀντιτιθεῖς ἡμῖν· τί κωλύει καὶ τὸν παρ' ἡμῖν λεγόμενον Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων εἶναι; κτέ.*

(1) Alles eben Besprochene bei v. Engelhardt 98 f.

(2) S. 69 ff.

(3) Siehe darüber Quintilian, oben S. 22 f.

i) DER PROPHETENBEWEIS; PROPOSITIO, DEFINITIO, NARRATIO.

Im 30. Capitel wird, wie wir eben sagten, die *propositio* für den nun folgenden Prophetenbeweis erbracht. Schon durch die *occupatio* ist die Aufmerksamkeit der Adressaten erregt worden; am Schluss wird dieselbe abermals in Anspruch genommen, indem die zu behandelnde Sache als wichtig bezeichnet wird, nicht nur schlechthin, sondern auch in Bezug auf die Adressaten. Man erinnere sich an die Erfordernisse, welche einer richtigen *propositio* zukommen.

Wir sahen schon wiederholt, dass Justin die löbliche Gewohnheit hat, einen Satz häufig so zu beweisen, dass er zuerst das Subject, dann das Prädicat (nach den Vorschriften der Kunstberedsamkeit) behandelt. So auch hier. Der zu beweisende Satz heisst: die Propheten haben Jesum vorausverkündigt; das ist nämlich der Obersatz der gewünschten *conclusio*: Jesus ist Gott. Justin hält sich also zuerst bei dem Subject auf und giebt eine *finitio*, und zwar keine etymologische, sondern eine sachliche, von dem Begriff 'Prophet': « Es sind also einige Menschen unter den Juden als Propheten Gottes aufgestanden, durch welche der prophetische Geist die Dinge, die in Zukunft geschehen sollten, vorherverkündete, ehe sie eintrafen » u. s. w. (c. 31). Eine kleine literarhistorische *διήγησις* (*narratio*), wenn wir das so nennen dürfen, hat wohl den Zweck, auf die Zugänglichkeit jener Schriften des AB, welche Justin unter dem Ausdruck 'Propheten' zusammenfasst, hinzuweisen. — Dann folgt die *partitio* des Prädicats: « In den Büchern der Propheten also finden wir betrefs unseres Jesus Christus vorherverkündet: seine Ankunft, und dass er durch eine Jungfrau geboren werden und zum Manne heranwachsen

und alle Krankheit und alle Schwachheit heilen und Todte auferwecken und gehasst und verkannt und gekreuzigt werden und sterben und auferstehen und in den Himmel auf-fahren werde; sowie, dass er Sohn Gottes sei und heiße, und dass einige von ihm zu allen Nationen und Geschlech-tern der Menschen ausgesandt werden, diese Sache zu pre-digen, und dass die Menschen aus den Heidenvölkern lieber an ihn glauben werden ».

Die Durchführung dieser Disposition lässt wieder viel zu wünschen übrig. Wir wollen aber doch den Versuch machen, Justin zu folgen.

k) DISPOSITION DES PROPHETENBEWEISES, CC. 32 BIS 52.

Moses hat über die Ankunft Jesu prophezeit (c. 33), Isaias über Ankunft und Geburt (c. 32 καὶ Ἡσαΐας δέ 74 C und c. 33), Michäas über die Geburt (c. 34), Isaias und David über Leben, Leiden und Sterben (c. 35).

CC. 37 und 38 bieten, übergeleitet durch c. 36, Ergänzungen zum Vorhergehenden in Gestalt einer *digressio*, von der an anderer Stelle die Rede ist.

CC. 39, 40 und 41 geben Prophezeiungen über die Ausbreitung der Lehre Jesu durch die Apostel.

C. 42 sowie cc. 43 und 44 bilden wieder einen oder vielmehr zwei Excuse, die das Wesen der Prophetie im allgemeinen betreffen.

C. 45 nimmt den Faden wieder auf, aber nur, um ihn sofort einem neuen Excurs zuliebe fallen zu lassen. Man kann hier deutlich verfolgen, wie Justins Phantasie, statt bei einer Sache zu bleiben, jeden Augenblick abschweift.

Endlich merkt der Apologet selbst, dass sich in diesem Durcheinander niemand mehr zurechtfinden kann; deshalb

corrigiert er sich gewissermassen selbst, giebt in einer *repetitio* eine Übersicht über das, was er hat sagen wollen, und verspricht, bei der Sache zu bleiben: «Aus welcher Ursache er aber..... durch eine Jungfrau als Mensch geboren und Jesus genannt worden, und gekreuzigt worden, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist, das wird an dem, was da weitläufig besprochen worden ist, jeder Verständige haben erfassen können. Wir aber werden, da dies vorderhand zum Beweise nicht nothwendig ist, zu den dringenden Beweisführungen, die jetzt an der Reihe sind, vorwärtsschreiten».

Der gute Vorsatz dauert aber nur ein Capitel lang (c. 47), in dem von der Weissagung über die Zerstörung des jüdischen Reiches gehandelt wird.

Da erinnert sich Justin, dass er vor der Erzählung vom Leiden und Sterben Jesu etwas ausgelassen hat. In der *partitio* des c. 31 (73 A) war auch καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα als Dispositionspunkt angekündigt, bei der Ausführung aber vergessen worden; das giebt sofort ein Capitel über Jesu Krankenheilungen und Todtenerweckungen (c. 48 bis μαθεῖν δύνασθαι 84 C). Da die betreffende Prophezeiung aus Isaias ist, so merkt Justin bei der Gelegenheit, dass ihm dieser Prophet ja noch eine Reihe anderer wichtiger Weissagungen bietet; diese müssen selbstverständlich noch ausgenützt werden, mögen auch die betreffenden Gegenstände längst schon abgethan sein. Auf eine Ordnung seiner Gedanken hat Justin schon mehr und mehr verzichtgeleistet; des Propheten Worte über den Tod Jesu, die Bekehrung der Heiden, die Verstocktheit der Juden, die Verfolgung der Christen, wieder das Leiden des Herrn, die Sündenvergebung, das Reich

Gottes folgen aufs gerathewohl auf einander (cc. 48 bis 51 Mitte).

Und als ob nicht schon in c. 45 von Jesu Himmelfahrt gesprochen worden wäre, wird an die genannten Stellen aus Isaias nun eine auf die Himmelfahrt bezügliche aus Psalm 23 angeführt.

Die Wiederkunft Christi vom Himmel ist eine zu schöne Antithese, als dass sich Justin dieselbe entgehen liesse: eine Stelle aus Daniel, für die übrigens der Autor den Propheten Jeremias verantwortlich macht, dient denn als Beleg (c. 51).

Für den Beweis von Jesu Gottheit, die Justin ja darthun will, ist diese Prophezeiung, weil noch nicht erfüllt, ohne Belang; er muss daher nachweisen, dass sie auch wirklich in Erfüllung gehen wird: das geschieht c. 52 Anfang (Schluss *a pari*).

Dies giebt Veranlassung, auf das durch Jesus zu vollziehende jüngste Gericht zu kommen; das geschieht c. 52 (δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας διεκήρυξαν 87 A).

Endlich schliesst der positive Beweis für Jesu Gottheit mit einer langen, freilich nicht gleicherweise gelungenen *transitio*.

1) TRANSITIO ZUR ANTITHESE

DES PROPHETENBEWEISES (c. 53).

Ähnlich wie am Schlusse von c. 12 steht wieder eine formelhafte Wendung da, welche nur den Zweck hat, das Vorangegangene abzuschliessen: «Wir hätten nun zwar noch viele andere Prophezeiungen, die wir ebenfalls anführen könnten; doch wir haben abgeschlossen, weil wir auch die erwähnten zur Überzeugung für die, welche die Ohren zum

Hören und zum Verstehen haben, als ausreichend erachtet und sie selbst für fähig halten (*captatio benevolentiae*), zu ersehen, dass nicht, ähnlich wie die Dichter jener Fabeln von den angeblichen Söhnen des Zeus (Antithese!), auch wir bloss zu reden, aber nicht zu beweisen imstande sind (sokratischer Gedanke, cf. später). Denn mit welchem Grunde würden wir einem gekreuzigten Menschen glauben (*demonstratio ab impossibili*), dass er der Erstgeborene des ungeborenen Gottes sei, und dass er das Gericht über das ganze Menschengeschlecht halten werde, wenn wir nicht Zeugnisse über ihn noch vor seiner Menschwerdung und seinem Auftreten bekanntgemacht vorfänden und in der Weise eingetroffen sähen?» u. s. w. (c. 53)... «So viele und augenscheinliche Beweise nun können denen, welche Wahrheit lieben und nicht für ihre eigene Meinung eingenommen noch auch von Leidenschaften beherrscht sind, gewiss vernünftigerweise und sattsam Überzeugung und Glauben beibringen» (c. 53, Schluss).

Ist hiemit der in c. 13 proponierte und c. 23 weiter disponierte Beweis für Jesu Gottheit vollendet? Es möchte scheinen; aber es ist doch nicht so. Es fehlt ja die Antithese zum Prophetenbeweis, ohne die es bei unserm Apologeten nach allem, was wir bisher von ihm kennen gelernt haben, doch unmöglich abgehen kann.

Die Antithese war in c. 23 (1) bereits in ausführlichen Worten angekündigt: «Damit aber nunmehr auch das euch klar werde, dass..... dass endlich, ehe er (Jesus) unter den Menschen als Mensch erschien, im voraus manche unter Einwirkung der schon obenerwähnten bösen Dämonen mit-

(1) Siehe oben S. 30 f.

tels der Dichter als wirklich geschehen ausgaben, was sie fabelnd sich eingebildet, sowie sie auch die entehrenden und gottlosen Thaten verübten, die man uns nachsagt, ohne dass hiefür weder ein Zeuge noch ein Beweis da ist: werden wir folgende Beweisführung antreten».

Jetzt also — nicht weniger als dreissig Capitel liegen inzwischen! — löst Justin sein Wort ein, dem Beweis für Jesu Gottheit die Dämonologie als Antithese zur Erläuterung gegenüberzustellen: «Jene, welche die von Dichtern erfundenen Märchen weiterverbreiten, stellen der lernbegierigen Jugend keinerlei Beweis her; und wir können aufweisen, dass jene Erdichtungen zur Bethörung und Verführung des Menschengeschlechtes auf Anstiften der bösen Geister in Umlauf kamen..... Und dies wurde bei den Griechen sowohl als bei den Heidenvölkern allen verbreitet, weil nämlich — so hörten sie (die Dämonen) — von den Propheten vorausgesagt ward, dass Christus eben dort mehr Glauben finden werde. Dass sie aber die Aussprüche der Propheten, auch wenn sie sie hörten, nicht genau erfassten, sondern als Irrgeister nur die Erzählungen aus dem Leben unseres Christus nachbildeten, das werden wir deutlich zeigen» (c. 54; bis διαφύσσομεν 89 C reicht die *transitio*!).

Man sieht, die Antithese der *propositio* des c. 23 ist hier deutlich und klar wieder aufgenommen und nur ausführlicher dargestellt.

Als kunstmässiges, aber unseres Erachtens misslungenes Bindeglied ist der (sokratische) Gedanke «wir können beweisen, die Gegner nicht» verwertet und (c. 53 und Anf. von c. 54) eingehend motiviert.

Die ganze *transitio* ist wieder in Justin'scher Weise überladen, Zusammengehöriges (Berufung der Heiden 88 B, 89 B u. a.) unschön getrennt.

Die vorliegende *transitio* hat also, der oratorischen Regel gemäss, ihre *repetitio* sowohl als auch ihre *propositio*; aber die sonstigen Vorzüge, welche von der Theorie gefordert sind, fehlen leider in merklicher Weise, namentlich trägt die Länge der überleitenden Ausführungen zur Erhöhung der Deutlichkeit und Durchsichtigkeit nicht eben bei.

m) PARTITIO VON CC. 54 (89 c) BIS 67 ODER NICHT?

Sehen wir vorerst, ob sich irgend ein Ruhepunkt für die Disposition der folgenden vierzehn Capitel ergibt; d. h. nicht, ob wir sachliche Unterabtheilungen vornehmen können, sondern ob Justin selbst solche Unterabtheilungen beabsichtigt hat.

Erst am Anfang von c. 61 findet sich etwas dergleichen: «Aber auch wie wir, neugeschaffen durch Christus, uns Gott geweiht haben, wollen wir auseinandersetzen, damit es nicht, wenn wir das übergiengen, den Anschein habe, als liessen wir uns bei unserer Darlegung eine Unredlichkeit zuschulden kommen». Wenn aber Otto zu dieser Stelle anmerkt: «Jam ultima (nämlich tertio) incipit Apologiae pars (Haupttheil), quae agit de baptismo, de eucharistia, de synaxibus christianis», so ist das sehr willkürlich. Erstens einmal ist hier auch von ganz anderen Dingen die Rede, und vor allem bezieht sich die eben wörtlich angeführte Überleitung doch ausschliesslich auf c. 61, d. h. auf «ὁν τρόπον καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοῦς τῷ θεῷ καινοποιοῦντες». Einen Zweck muss aber Justin doch damit verfolgt haben, dass er gerade c. 61 mit einer eigenen Einleitung, wenn wir so sagen dürften, versah. Nur muss dieser Zweck nicht im Nachfolgenden, sondern im Vorhergehenden gesucht werden. Die cc. 59 und 60 handelten nämlich von Lehren

Platons, die dieser aus Moses entnommen habe; mit der Dämonologie hat das freilich nichts zu thun. Mit andern Worten, dem c. 61 geht eine *digressio* vorher, und die Stelle am Anfang dieses Capitels soll den unterbrochenen Faden wieder aufnehmen.

Mit dieser Erklärung ist in den Text gar nichts hineingetragen, wie dies der Fall wäre, wenn wir mit c. 61 ohne jeden Grund einen neuen (dritten) Theil beginnen lassen wollten; was Justin selbst sagt, nicht mehr und nicht weniger, haben wir aus seinen Worten herausgelesen.

Damit ist auch der Context der Apologie gewahrt.

Wohin man kommt, wenn man mit c. 61 einen neuen Theil eintreten lässt, zeigt am besten der missglückte Dispositionsversuch Veils (1).

Veil will (2) cc. 13 bis 67 als zweiten Theil der Apologie fassen unter dem Titel: «Genauere Darlegung und Rechtfertigung des Inhalts und der Besonderheiten der christlichen Gottesverehrung». Davon soll Stück B (3) enthalten: «Der sittlich umbildenden Kraft der christlichen Lehre entsprechen auch die christlichen Cultgebräuche, aus denen wir kein Geheimnis zu machen haben». (Ich möchte wissen, wo Justin auch nur ein Wort sagt von einem solchen «Entsprechen» der «christlichen Cultgebräuche» einerseits und der «sittlich umbildenden Kraft der christlichen Lehre» anderseits — von dieser «sittlich umbildenden Kraft» ist ja längst nicht mehr die Rede!) Da sich jedoch cc. 63 und 64 unter diesem Titel nicht unterbringen lassen, so muss Veil dieselben als zwei (notabene zusammenhanglose) «Episoden»,

(1) Justins Rechtfertigung verdeutscht, 62.

(2) aaO 59.

(3) aaO 62.

wie er derlei fälschlich nennt, bezeichnen, die in das Ganze passen wie die Faust aufs Auge.

Man wird entgegenen, dass ja auch wir, in dem wir die ununterbrochene Abfolge von cc. 61 bis 67 aufrechterhalten, vor c. 61 eine *digressio* annehmen müssen. Allein es handelt sich ja nicht so sehr um Annahme einer *digressio* mehr oder weniger, sondern in erster Linie um Justins beabsichtigte Disposition, für deren Feststellung wir uns an die bezeichneten *transitiones* zu halten haben; und zweitens wären die *digressiones* Veils, jedenfalls die zweite (c. 64), ganz in der Luft und ohne psychologische und rhetorische Motivierung. Denn wie Justin von Veils «christlichen Cultgebräuchen» (der Taufe) auf Kore und Pallas Athene überspringen kann, um unmittelbar darauf auf das Herrenmahl zu kommen, ist unerfindlich und setzt eine noch viel ungezügeltere Phantasie voraus, als wir sie selbst Justin zutrauen dürften. Die von uns angenommene *digressio* (cc. 59 und 60) mag man vielleicht nicht schön finden, aber sie ist wenigstens motiviert, psychologisch und rhetorisch; doch davon in anderem Zusammenhange (1).

n) DISPOSITION VON CC. 54 BIS 57.

Nach diesen Voraussetzungen ist der Gedankengang von c. 54 ab ungefähr folgender.

C. 54 enthält die Erklärung gewisser theogonischer (2) Mythen, welche von den Dämonen auf grund mosaischer Messiasprophezeiungen gebildet worden seien (3).

(1) Unten S. 80 ff.

(2) Cf. c. 56 Anf.

(3) Karl Clemen hat sich (Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie 124) an

C. 55 ist die Antithese des vorhergehenden: nur die Weissagung vom Kreuz haben die Dämonen nicht verstanden.

Der Anfang von c. 56 enthält eine nette kleine *transitio*, die uns wieder Licht für das Folgende bietet: «Es genügte jedoch den Dämonen nicht, vor dem Erscheinen Christi glauben zu machen, dass wirklich die vorerwähnten Söhne des Zeus existiert hatten; sondern da sie auch nach seinem Erscheinen und Wandeln unter den Menschen in Kenntniss kamen, wie er von den Propheten vorherverkündet worden, ... so schoben sie wieder, wie wir bereits gezeigt haben, andere vor, nämlich den Simon und Menander von Samaria» und (c. 58) Marcion aus Pontus.

diesen «Söhnen des Zeus» besonders gestossen: «Dass er (Justin) zu diesem Behuf (Nachweis der Gottheit Jesu) zunächst an die Analogie der Zeussöhne erinnerte, während er sonst und gleich darauf Christum als den eigentlichen Sohn des allein wahren Gottes scharf von ihnen trennen musste, kommt auf Rechnung desselben naiven Übereifers, von dem schon öfter die Rede war; aber auch abgesehen von diesem Widerspruch mit Justins sonstigen Grundvoraussetzungen wird die ganze Parallele sofort hinfällig, wenn gleich danach diese Mythen umgekehrt als ein Abklatsch der alttestamentlichen Weissagungen oder nach einer noch etwas andern Theorie als vorläufige Thaten der Dämonen selbst bezeichnet werden. So lässt denn auch Justin im Dialog, während noch Tatian diesen Vergleich gebraucht, Tryphon auf das Unziemliche und Gefährliche desselben aufmerksam machen, ohne ihm darauf direct zu widersprechen». Justin hat doch selbst die rhetorische Bedeutung seines Argumentes bereits in c. 20 auseinandergesetzt: «Wenn wir nun in manchen Stücken sogar gleich wie die bei euch geschätzten Dichter und Philosophen lehren, in manchen aber erhabener und Gottes würdiger, und zwar wir allein mit Beweiserbringung: warum werden dann wir ungerechterweise mehr als alle gehasst?» Ein *argumentum ad hominem*, oder, in anderer Hinsicht, eine *concessio* sind weder «naiver Übereifer» noch ein «Widerspruch», sondern einfach ein rhetorisches Kunstmittel, das jeder Gebildete unter Justins Zeitgenossen sofort als solches und nichts anderes erkennen musste.

C. 57 steht zu c. 56 in gleichem antithetischen Verhältnis wie die zusammengehörigen cc. 59 und 60 zu c. 58; die Formel wäre:

$$(c. 56 + c. 57) : (c. 58 + [c. 59 + c. 60])$$

Man denke sich nur einmal die leidige Capiteleintheilung hinweg, und man wird zugeben müssen, dass cc. 56 bis 60 recht symmetrisch gebaut sind, äusserlich und formell wenigstens.

Der Zusammenhang zwischen cc. 56 und 57 liegt in dem Gedanken, darauf hinzuweisen, dass die Dämonen trotz der Wunder (Simons) und trotz scheinbarer Erfolge doch gegen Christus und die Seinen nichts Rechtes vermögen. Und da in c. 58 vom Schöpfergott und seinem Sohn die Rede war, Lehren, welche die Marcioniten nicht zugeben, so benützt Justin die Gelegenheit, in einer «Anmerkung», d. h. in cc. 59 und 60, auseinanderzusetzen, wie Moses' Prophezeiung die Quelle für Platons ὕλην ἄμορφον οὕσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι sei, und noch für zwei andere Sachen ebenso.

Von c. 61, das den unterbrochenen Zusammenhang wieder aufnimmt, ist bereits gesprochen worden. Die Gedankenfolge ist jetzt die: Es werden noch eine Menge Dinge aufgezählt, die von den Dämonen in ohnmächtigem Grimm nachgeahmt worden seien.

1. Die Taufe (c. 61 und 62 Anf., von ὅσοι ἂν πεισθῶσι 93 D bis ἐνθα ἰδρυνται, ἐνεργοῦσιν 95 A).

2. Die Dornbusch-Szene (c. 62 von καὶ γὰρ τὸ ὑπολύεσθαι bis Schluss, mit theologischer *digressio* hiezu durch das ganze c. 63 hindurch).

3. Gen. 1, 2 c πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τῶν ὑδάτων — Kore (c. 64 bis θυγατέρα τοῦ Διὸς ἔφασαν 97 B).

4. Prov. 8, 22 f. ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι — Athene (c. 64, καὶ τὴν Ἀθηνᾶν 97 B bis παραφέρειν θελειῶν μορφὴν; der nächste Satz zeigt an, dass von keinen υἱοὶ τοῦ Διὸς mehr die Rede sein soll, sondern von einer anderen Sache, welche die Dämonen zur Nachahmung gereizt hat, nämlich:).

5. Eucharistie — Mithrasmysterien (c. 65 bis c. 67; Nachahmung in den Mithrasmysterien c. 66 Schluss, 98 BC: ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις bis μαθεῖν δύνασθε).

Besonders in den letzten drei Capiteln erscheint dem Justin, wie wir dies auch sonst wiederholt beobachtet haben, die Form der Einkleidung über der Sache selbst mehr und mehr gleichgiltig; zumal durch c. 67 schweift die Phantasie des Apologeten in ganz anderen Bahnen, als dass Fortsetzung und Abschluss der begonnenen Dämonologie zu ihrem Rechte kämen; aber trotzdem ist die Disposition noch deutlich erkennbar, einer egyptischen Sphinx ähnlich, deren Leib fast ganz im Sande vergraben liegt, deren überragender, wenn auch entstellter Kopf jedoch keinen sachverständigen Wanderer über die ursprüngliche Bildung im Zweifel lässt.

Noch einleuchtender dürfte dieser Sachverhalt später werden, wenn wir auf die Tendenz der Apologie werden zu sprechen kommen (1).

(1) S. 57 ff.

IV.

Die *peroratio*.

In der *peroratio* (ἐπίλογος, nach Quint. VI. 1, 1 auch *culminus* und *conclusio* genannt) vereinigt sich wie in einem Brennpunkt alles, was der Redner will und was er kann. Sie ist das Entscheidende, von dem der Erfolg oder Misserfolg wesentlich abhängt. Daher ist auch dieser letzte Theil der Rede von den Theoretikern mit besonderer ausführlicher Erörterung bedacht, wie z. B. das erste Capitel des VI. Buches Quintilians zeigt.

Als erster Theil des Epilogs gilt die *repetitio*; von ihr war bereits oben (1) die Rede. Der Epilog «wiederholt zunächst nochmals die Hauptpunkte des vorausgegangenen Beweises und der Widerlegung, um dem Gedächtnis der Richter zuhelfe zu kommen. Dies galt zu allen Zeiten als seine Hauptaufgabe» (2). «Demnächst aber hat er die That oder den eigentlichen Gegenstand der Verhandlung mittels eines Gemeinplatzes (κοινὸς τόπος, *locus communis*) zu amplifizieren, d. h. alles das anzubringen, was sich gegen dieselbe, so oft sie vorkömmt, sagen lässt, vor allem aber die Affecte der Zuhörer für oder gegen den Ankläger zu erregen. In der Hauptsache also handelt es sich dabei um ἐλέου εἰσβολή und ἐκβολή. In der Erregung und Beschwichtigung der Affecte zeigt sich die eigentliche Kraft der Beredsamkeit» (3).

(1) S. 21 ff.

(2) Volkmann *Rhet.* (Müllers Handb. II.) 658.

(3) *Ibidem.*

Um zu verstehen, wie arg es bei der Erregung dieser Affecte mitunter zugehen mochte, erinnere man sich an die heissblütige Lebendigkeit der Südländer, und man wird ahnen, was alles im Epilog zur Steigerung des Eindruckes herhalten musste. Quintilian erzählt verschiedene heitere Stückchen darüber, wie man den Epilog z. B. theatralisch zu gestalten suchte. Da gab es einmal einen rechtlichen Streit betreffs eines Mädchens; es sollte nämlich, nach der Behauptung des Gegners, dessen Schwester sein. Im Epilog wollte der *patronus* des Mädchens dasselbe auf die gegenüberliegenden Stühle zutragen und es, hochtragisch, dem Bruder an das Herz legen.... Aber Quintilian, der selbst an der Angelegenheit betheiligt war, hatte dem Bruder rechtzeitig einen Wink gegeben, sich zu entfernen, so dass die sorgfältig ausgearbeitete Rede nur einen ungeheuren Heiterkeitserfolg erzielte, als dem Epilog die entsprechende Handlung nicht folgen konnte. Dem guten *patronus*, einem übrigens sonst nicht ungeübten Redner, verschlug es die Sprache, als er sein Mädchen wieder zurücktragen musste.... Ähnlich komisch ergieng es einem andern, der es für eine sehr glückliche Idee hielt, während der Anklagerede das Bild des Gatten vor die schuldbefleckte Gattin hintragen zu lassen. Die Leute nämlich, welche den Auftrag hatten, das Bild herbeizuschleppen, wussten nicht, wo eigentlich der Epilog beginne. So oft daher der Redner nach ihnen hinblickte, meinten sie, jetzt sei es an der Zeit; und als dann wirklich der richtige Augenblick kam und das Bild des ungestalten, leichenähnlichen Greises nochmals gezeigt wurde, da merkte natürlich jedermann den Sachverhalt, und die Wirkung auch der früheren Theile der Rede war gründlich dahin. — Derlei rhetorische Kunststückchen im Epilog, meint Quintilian, kann nur einer wagen, der im-

stande ist, gegebenenfalls eine vorausberechnete Handlung auch abzuändern; Ungeschickte dagegen, die sich an ihren Entwurf binden müssen, bleiben bei ähnlichen unvorhergesehenen Zufällen, wie die eben erzählten, entweder stecken oder sagen in der Verwirrung einen Unsinn. Da höre man im Epilog: « *Tendit ad genua vestra supplices manus* », oder « *Haeret in complexu liberorum miser* », oder « *Revocat ecce me;* » in Wirklichkeit aber geschieht gar nicht, was der Mund spricht. Aus den Rednerschulen stammen diese *vitia*, « *in quibus (sc. scholis) omnia libere fingimus et impune, quia pro facto est, quidquid voluimus; non admittit hoc idem veritas* ». Hübsch ist die von dem Redner Cassius erzählte Anekdote. Diesem rief ein Anfänger einmal zu: « Warum wirfst du mir so wüthende Blicke zu, o Severus? ». Und die Entgegnung war: « Das wollte ich, beim Hercules, ja gar nicht; aber wenn es schon in deinem Concept steht, so sei's drum » und jetzt sah er jenen so grimmig als möglich an (1).

Im Epilog also muss sich der Natur der Sache nach das ganze Können des Redners zeigen, und die Theorie hat denn auch wirklich auf das Gelingen des Epilogs den Hauptnachdruck gelegt. Wir dürfen somit auch von Justin erwarten, dass er seinen Epilog so durchschlagend als möglich gestalten wird.

Die Apologie hat sich bisher schon ganz beträchtlich ausgedehnt, und der Leser muss durch die Länge der übrigens immer weniger sorgfältig disponierten Ausführungen nicht wenig ermüdet sein. Justin muss also schon deswegen das beste leisten, was er leisten kann, um der Leser

(1) VI. 1, 39-43.

Verstand und Herz gefangenzunehmen; zugleich mag es sich empfehlen, durch schlagende Kürze die Wirkung des Epilogs zu erhöhen.

Die *repetitio* ist so kurz als möglich gehalten. Sie knüpft hübsch an den vorausgehenden Bericht über die Sonntagsfeier an: τῇ γὰρ πρὸ Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικὴν, ἥτις ἐστὶν Ἡλίου ἡμέρα, φανεῖς τοῖς Ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς (von jetzt ab schon der Epilog): ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν (1).

« Diese Dinge, die wir euch zur Erwägung vorgelegt haben », das ist alles, was Justin über den Inhalt seiner Beweisführung sagt. Dies zu bemerken halte ich für wichtig; denn diese allgemein gehaltene *repetitio* (der griechische Name ἀνακεφαλαίωσις in der Quintilian'schen Auslegung (2) würde hier nicht mehr zutreffen!) gestattet es ohne Schwierigkeit, nachträglich noch einzelne Beweismomente (3) in die Apologie einzuschalten, welch letzteres als möglicherweise geschehen immer offen gehalten werden muss.

In c. 68 fährt der Epilog mit einem Dilemma fort. Wir sahen oben, dass die *propositio*, besser der Beweis der *propositio*, gleichfalls die Form eines (nach stoischem Schema gebildeten) Dilemmas hatte; es lautete: Wenn den Christen Verbrechen nachgewiesen werden können, so straft sie; wenn nicht, so nicht. Der dazu gehörige Untersatz, im Sinne des negativen Theils des Dilemmas, ist jetzt bereits bewiesen. Anstatt aber zusammenfassend zu sagen: « Den Christen als solchen können keine Verbrechen nachgewiesen werden; also sind sie nicht zu tödten », wählt Justin, um diesen

(1) C. 67 Ende.

(2) Oben S. 22.

(3) Ich denke dabei an die « zweite » Apologie und Emmerichs Darlegungen über diesen Punkt, die noch zu erörtern sein werden.

Gedanken auszudrücken, wieder die eindringlichere Form des Dilemmas (aber natürlich abermals nicht nach aristotelischem, sondern nach stoischem Schema): « Und wenn euch denn scheint, dass sie (d. h. Christi Lehren) der Vernunft und Wahrheit nahe kommen, so habt sie in Ehren; wenn sie euch aber ein albernes Geschwätz dünken, so verachtet sie als solch alberne Possen und verhängt nicht über die, welche kein Unrecht begehen, als über Feinde (ὡς κατ' ἐχθρῶν, *hostes P. R.!*) den Tod ». Man achte wieder auf die beabsichtigte Antithese, die grösste, welche sich ein römischer Jurist mochte ausdenken können: ὡς κατ' ἐχθρῶν — μηδὲν ἀδικοῦντων thatsächlich Unschuldige — vorgeblich Feinde des Staates, des römischen Volkes!

Die *repetitio* muss wohl als gelungen betrachtet werden; besonders schön giebt sie uns die *propositio* aus c. 13 (μὲν — λῆρος) wieder.

Nunmehr geht Justin, der Theorie entsprechend, zu den Affecten über.

Vorerst kommt dieselbe σφοδρότης zum Ausdruck, von der wir bereits oben (1) gesprochen haben, nur in noch entschiedenerer und kräftigerer Weise: « Denn wir sagen es euch offen zum voraus, dass ihr dem künftigen Gerichte Gottes nicht entgehen werdet, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharret; und wir werden dazu rufen: 'Was Gott gefällig ist, das soll geschehen!' » (2).

(1) S. 10; andere würden hier von einer τραχύτης sprechen, vgl. Baumgart, Ael. Aristides, 180 f.

(2) Was Veil 113 ein « fatales Missverständnis » nennt, hat mir gar nicht eingeleuchtet; er scheint mir in denselben Fehler zu fallen, denn er aaO. 119 mit so viel σφοδρότης an Grundl rügt. Auch GKrüger behält noch in seiner jüngsten Ausgabe (2. Aufl. 1896, 58) die v. Otto'sche Interpunction, an der Veil sich stösst, mit Recht bei.

Durch den berühmten sokratisch-platonischen Gedanken (1) musste der Verweis auf das künftige Gericht, dem auch die Cäsaren nicht entrinnen, ungemein packend und erschütternd empfunden werden.

Indes, Justin schliesst noch nicht ab. Noch einen höheren Affect als das *συμπέρον* hat er zur Verfügung, das *δίκαιον*; ihn hat er bis zuletzt aufbewahrt, um seiner Wirkung keinen Abbruch zu thun: je unvermutheter, desto entscheidender trifft der letzte Schlag: die Berufung auf Hadrians Vater, die Berufung auf das Edict an Minucius Fundanus.

Der Haupteffect war so für die *peroratio* aufbewahrt worden, genau nach der theoretischen Vorschrift. Nur konnte Justin in einer geschriebenen Rede nicht etwa das Bildnis des Vaters des Antoninus Pius herbeischleppen lassen, konnte nicht dem Richter siegesgewiss die das entscheidende Edict enthaltende Rolle vor die Augen halten, wie dies bei wirklichem Vortrag der Rede möglich gewesen wäre; der lesende Römer dachte all das hinzu, und wir müssen es gleichfalls thun.

Doch bei diesem letzten und kräftigsten Beweis unseres Apologeten müssen wir noch einen Augenblick verweilen, um das Schreiben an Minucius Fundanus, nachdem es in letzterer Zeit vom juristischen und historischen Standpunkt so vielfach besprochen worden ist, nun auch vom rhetorischen aus ins Auge zu fassen.

Dann erst werden wir uns über die eigentliche Bedeutung des c. 68 im Verhältniss zur ganzen Apologie klar zu werden vermögen.

(1) Vgl. Otto CAChr. I.³ 189 Note 3; Veil 113 beweist dagegen gar nichts.

V.

Das Edict Hadrians an Minucius Fundanus.**a) DER HISTORISCHE THATBESTAND NACH TH. MOMMSEN
UND AD. HARNACK.**

Lange Zeit galt es als Zeichen besonders scharfen kritischen Blicks, das der Justin'schen Apologie angehängte Edict Hadrians als gefälscht zu betrachten. Seit Mommsens berühmter Abhandlung « Der Religionsfrevler nach römischem Recht » (1) bricht sich die Überzeugung von der Echtheit des Schriftstücks immer mehr Bahn. Es ist besonders erfreulich, dass schon früher ein katholischer Forscher von der Bedeutung v. Funks sich muthig zugunsten des Edicts eingesetzt hat (2). Indem ich es sonach für überflüssig halte, für dasselbe nochmals eine Lanze zu brechen, erübrigt noch die Aufgabe, dessen Beziehungen zu der jetzt als Rede erkannten Apologie darzulegen. Die Untersuchung muss dabei *a posteriori* geführt werden, d. h. wir haben vom Edict selbst auszugehen und dessen genaue Analyse mit dem Epilog der Apologie in Verbindung zu bringen.

Theodor Mommsen hatte geschrieben: « Ausgesprochen hat die Rechtsgleichheit der Christen einzig derjenige Kaiser, der wie kein anderer modern und kühl gedacht und von der Verehrung wie vom Banne der Vergangenheit sich gelöst hat, der Kaiser Hadrianus: indem er in seinem be-

(1) *Histor. Zeitschr.* Bd. 61. (28.) 3. Heft 389 ff.

(2) *Tüb. Theol. Q.-S.* 1883, 167.

rühmten Erlasse an den Statthalter von Asien anordnete, dass der Christ nur wegen des ihm zur Last gelegten nicht religiösen Verbrechens zur Rechenschaft gezogen werden dürfe und den falschen Ankläger auch in diesem Falle unnachsichtlich die gesetzliche Strafe treffe, gab er den Christenglauben geradezu frei ».

Ad. Harnack hat bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Mommsen mit diesen Worten zu weit gegangen ist. « Weder ist von einem Freigeben des Christenthums in dem Edict die Rede, noch von der Rechtsgleichheit der Christen im allgemeinen, noch endlich ist der Satz, dass der Christ nur wegen des ihm zur Last gelegten nicht religiösen Verbrechens zu bestrafen sei, ganz genau. Die concrete Situation ist bestimmter ins Auge zu fassen: die asiatischen Provinzialen haben durch stürmische und wiederholte Petitionen den Statthalter aufgefordert, gegen die Christen einzuschreiten — wir dürfen bestimmt annehmen als gegen Atheisten. Der Statthalter, unsicher gemacht durch die Aufregung in der Provinz, berichtet an den Kaiser. Dieser rescribiert, den Provinzialen solle der Weg der Accusation so wenig wie bisher verschränkt werden; aber — hier ist nun der Unterschied — dass das nomen Christianum ipsum ein Verbrechen bedeute, soll nicht als crimineller, sondern als polizeilicher Grundsatz gehandhabt werden, d. h. die Magistrate können von sich aus und sollen, wo es ihnen im Interesse des Staates nöthig erscheint, selbstverständlich wie bisher die Christen als Christen bestrafen, aber gegenüber den Provinzialen, falls dieselben den Accusationsprocess gegen die Christen austrengen, soll die Regel gelten, dass sie beweisen müssen 'adversum leges quidquam (man beachte den allgemeinen Ausdruck, der das Religionsverbrechen keineswegs bestimmt

ausschliesst) *agere memoratos homines* ' und dass sie bei falscher Anklage Strafe zu gewärtigen haben. Durch diese Anordnung — und nur durch sie — behält der Staat die Leitung der Christenprocesse wirklich in der Hand; im anderen Fall nützt das '*conquirendi non sunt*' Trajans nichts; denn es kann jeden Augenblick durch gehäufte Anklagen der Christen lediglich als Christen seitens einer fanatischen Menge factisch umgangen werden, und der Richter wäre verpflichtet gewesen, diesen Anklagen einfach Folge zu geben. Der wirkliche Zustand muss dieser Anordnung entsprochen haben. Man begreift die Spärlichkeit der Christenprocesse nicht, wenn man nicht annimmt, dass die Anklage Privatpersonen sehr häufig — nicht regelmässig und überall — ausserordentlich erschwert war. Andererseits war dabei die Stimmung der Christen, sie seien vogelfrei, doch durchaus gerechtfertigt: beliebigen Privatpersonen — ihren Nachbarn und den Leuten der Strasse — gegenüber waren sie es; diese konnten erstlich, so oft sie es vom polizeilichen Standpunkt aus im Interesse der Provinz oder Stadt für nöthig hielten, gegen sie als Christen einschreiten, und sie konnten zweitens den Accusationsprocess erleichtern oder erschweren, sowohl indem sie die Anklagen selbst beförderten oder zurückdrängten, als auch durch ihre Forderungen in Bezug auf den Beweis » (1).

Der Behörde konnte also gelten, was Tertullian dem Statthalter Scapula schreibt c. 4: *Potes et officio iurisdictionis tuae fungi et humanitatis meminisse* (2).

(1) T. u. U. XIII, 4. 45 ff.

(2) Ibid. 47 Anm. 1.

Dieser Auffassung entspricht vollständig die Art und Weise, in der Justin das Edict Hadrians für die Zwecke seiner Apologie verwertet.

b) DIE BEHANDLUNG DER LEGES CONTRARIAE

NACH DER RHETORISCHEN THEORIE.

Doch vergessen wir nicht, uns vorher an die Theorie der Beredsamkeit um Aufklärung zu wenden.

Eine stehende Rubrik, namentlich für Defensionsprocesse, bildeten die *leges contrariae*. Da konnte der Redner seine ganze Kraft zeigen, wenn sich der Streit um die Anwendung zweier entgegengesetzter Gesetzesparagraphen drehte; das musste viel anziehender sein, als wenn (im Deprecationsprocess) der Buchstabe des einzigen in Frage kommenden Gesetzes klar war und auch das incriminierte Factum nicht geleugnet werden konnte, und selbst ein Cicero mag sich daher wohl nie so unbehaglich gefühlt haben als damals, als er den Ligarius retten sollte.

Der *status legum contrariarum* war dann vorhanden, wenn ein Factum vorlag, das nach dem einem Gesetz erlaubt oder sogar löblich und geboten, nach dem andern hingegen strafällig erschien. Das oberste Princip für die Beurtheilung eines solchen Gegensatzes zwischen *lex* und *lex* muss (nach Quintilian) das sein, dass *iure ipso* kein Gesetz dem andern widersprechen kann: denn wenn das *ius* selbst ein verschiedenes wäre, so würde das eine das andere abrogieren; vielmehr kann eine Gesetzescollision nur durch Zufall entstehen, *sed eas* (sc. *leges*) *casu collidi et eventu* (1).

(1) VII. 7. 2.

Die in Conflict gerathenden *leges* können entweder *diversae* oder *similes* sein.

Diversae sind sie dann, wenn ihnen auch abgesehen von einem andern entgegenstehenden Gesetz widersprochen werden kann. Z. B. *Magistratus ab arce ne discedat*: gegen dieses *scriptum* kann schon an und für sich sehr viel geltend gemacht werden, selbst wenn es keine weiteren einschränkenden Bestimmungen gäbe; so könnte man als Ausnahmen nachweisen: « wenn die Burg in Brand geräth », « wenn es gilt, den Feind anzugreifen » u. dgl.

Similes sind zwei Gesetze, wenn einem derselben nichts entgegengesetzt werden kann als ein anderes rechtskräftiges. Z. B. *Tyrannicidae imago in gymnasio ponatur* einerseits, *Mulieris imago in gymnasio ne ponatur* anderseits, beides gegenüber dem Factum: *Mulier tyrannum occidit*. Denn in keinem andern Falle darf das Bildnis einer Frau im Gymnasium aufgestellt werden, und in keinem andern Falle darf umgekehrt das Bild des Tyrannenmörders aus dem Gymnasium entfernt werden (1).

Das *ius* kann ferner entweder *confessum* (*ex utraque parte* selbstredend) oder *dubium* sein; d. h. jedes der beiden entgegengesetzten Gesetze wird von beiden Parteien zugestanden oder nicht.

Wenn es sich um ersteren Fall handelt, « lauten die Fragen: Welches von beiden Gesetzen verdient den Vorzug? handelt es sich um göttliches oder menschliches Recht? um Staatsrecht oder Privatrecht? um Ehre oder Strafe? um Grosses oder um Geringfügiges? um Erlaubnis, Verbot

(1) VII. 7. 4, 5. Die beiden Quintilian'schen Beispiele tragen ganz das Gepräge der Rhetorenschule an sich, namentlich das vom *tyrannicida*, vgl. oben S. 10.

oder Befehl? Man pflegt auch zu untersuchen, welches älter ist, und — *velut potentissimum* — welches am wenigsten schädlich ist..... Am meisten jedoch kommt es (in diesem Falle des *ius confessum*) darauf an, was besser und billiger ist (*utrum fieri sit melius atque aequius*); über diesen Punkt kann man jedoch keine allgemeinen Regeln aufstellen, wenn man nicht weiss, worum es sich von Fall zu Fall handelt».

«Ist das *ius dubium*, so dreht sich die Controverse entweder um ein Gesetz oder nach dem entgegengesetzten Standpunkt der Parteien beziehungsweise um beide Gesetze.....» (1).

c) JUSTINS ANWENDUNG DER THEORIE.

In welcher Weise hat nun Justins Apologie diesen offenbar vorhandenen *status* der *leges contrariae* behandelt?

Zwei Gesetze, oder, wenn man will, eine Reihe wesentlich aufs gleiche hinauslaufender Gesetze auf der einen Seite und das Hadriansedict auf der andern Seite, stehen einander entgegen.

Das will ja Justin im ersten Theil seiner Vertheidigungsrede beweisen, dass das *nomen Christianum* nicht = *maiestas* sei, d. h. dass die auf die *maiestas* bezüglichen Gesetze (die Justin anerkennt, formell wenigstens,) auf die Christen nicht zur Anwendung kommen dürfen. —

Die verschiedenen einzelnen Rechtstitel, auf welcher die magistratische *coërcitio* fussen mochte, zählt, nach Mommsens Vorgang in der wiederholt citierten grundlegenden Abhandlung über den Religionsfrevel, E. G. Hardy folgendermassen auf.

(1) VII. 7, 7-9.

«It seems to me that there were at least three, and possibly four, ways in which Christianity might been visited with capital punishment:

(1) On the ground of the *obstinatio* which characterised all Christians as such: the refusal to worship the state gods, the disobedience to the state authority. This rendered all Christians outlaws — '*hostes publici*' — liable to summary punishment at the hand of the police authorities, either in Rome or the provinces. This was punishment for the name onely, and under this head by far the majority of cases of persecution fell.

(2) The refusal to worship the state gods, which from the first point of view was *obstinatio*, from an other was ἀθεότης, and this, involving as it did contempt for the *dii publici populi Romani*, though apparently not originally falling under it, could be, and in some cases certainly was, brought under the head of *maiestas* (1). This is the *crimen*

(1) Die *maiestas* war und blieb schliesslich immer der Kern, wie Friedrich Maassen in seiner viel zu wenig beachteten, auch nach Mommsens Untersuchung noch viel Lehrreiches bietenden Rectoratsrede «Über die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christenthum», Wien 1882, S. 13 ausführt: «Neben dem Cult der Kaiser dauerte allerdings der Dienst der hellenisch-römischen Götter fort. Beide Culte haben aber denselben Zweck. Die capitolinischen Götter sind nun kaiserliche Götter. Römische Religion und kaiserliche Religion ist nun einunddasselbe. Wer den römischen Göttern opfert, der huldigt damit dem Kaiser (cf. aaO 34, Note 17), und wer die Tempel der Götter verachtet, der beleidigt den Kaiser, auf den ganz und ausschliesslich die Majestät des römischen Staates übergegangen ist. Der Kaisercult und der Cult der sonstigen römischen Götter haben daher beide die Bestimmung, die vollkommene Unterwerfung unter die Gewalt des Kaisers zum religiösen Ausdruck zu bringen. Der einzige Unterschied ist der, dass in dem Kaisercult dieser Zweck auch in dem leibhaften Gegenstand der Devotion sich ausdrückt. Die en vogue befindliche officielle Religion des Kaiser-

laesae Romanae religionis, the *irreligiositatis elogium* of Tertullian (1), and it is quite possible that recourse was had to this more formal procedure oftener in Tertullian's time than in Pliny's and in the western more than in the eastern provinces.

(3) The refusal to worship the emperor might be taken, not simply as a proof of Christianity, as in the Bithynian cases, but as violating the *maiestas* of the emperor. That is what Tertullian describes as *secundus titulus laesae augustioris maiestatis* (2).

(4) The Christians may in certain cases be proceeded against as homicides, or *incesti*, or magicians. Those cases, however, would certainly be rare, such charges being usually rather drawn in informally to create a prejudice against the Christians than put forward as substantial accusations» (3).

Die von Hardy unter Nummer (4) genannte Anklage hat Justin thatsächlich nur nebenbei behandelt, ohne ihr in seiner Disposition eine selbständige Stellung einzuräumen; in der That ist dadurch die Einheitlichkeit der Apo-

reichs aber war der Dienst des Kaiser-Gottes. 'Ihr habt mehr Respect vor dem Kaiser', ruft Tertullian aus, 'als selbst vor dem Olympier'. 'Und ihr thut recht', fügt er hinzu, 'denn der Lebende ist mächtiger als der Todte'». Cf. *ibid.* 19. — Nebenbei sei bemerkt, dass diese Fussnote keineswegs etwa aus Hardy herübergenommen ist, sondern von mir stammt.

(1) Mommen aaO 396; Tert. Apol. 26.

(2) Apol. 28 und 10.

(3) Tert. Apol. 2: *Quando si de aliquo nocente cognoscitis non statim confesso eo nomen homicidae vel sacrilegi vel incesti vel publici hostis (ut de nostris elogiis loquar) contenti sitis ad pronuntiandum, nisi et consequentia exigatis.* Cf. c. 4 und Athenag. Supplic. 3. — Hardy, E. G., *Christianity and the Roman government, a study in imperial administration*, London 1894, 128 f.

logie glücklich gerettet worden, indem sich so, wie wir sahen, der ganze erste Theil um den Begriff der *maiestas* schön gruppieren liess. Auch das Hadriansedict, dass zur *maiestas*-Klage die *lex contraria* bildet, tritt auf diese Weise ganz passend als Antithese ein, alles wieder ganz im Sinne der Einheitlichkeit des Gedankens.

Den thatsächlichen Bestand der *leges* über die *maiestas* hat Justin zugegeben, aber die Gerechtigkeit derselben nur bis zu einem bestimmten Grad (1), soweit er als Christ es eben thun durfte. Nicht umsonst betont er im Epilog nachdrücklich, dass er nicht auf dem juristischen, sondern auf dem philosophischen Standpunkt stehe. «Vergeblich», sagt richtig Maassen, «wiesen sie (die Apologeten) darauf hin, dass es stets nur Heiden gewesen seien, nicht Christen, deren Lästerzungen selbst der Kaiser nicht geschont, Heiden, nicht Christen, welche hochverrätherischen Aufstand erregt, Heiden, nicht Christen, welche zum Kaisermord die Hand erhoben hätten; — dass das Christenthum mit dem Fundamentalprincip des antiken Staats, seiner absoluten Machtvollkommenheit, verträglich sei, das zu beweisen gelang ihnen nicht und konnte ihnen nicht gelingen. Vergeblich endlich war es, wenn die Christen es widersinnig und unbillig nannten, eine religiöse Handlung zu erzwingen. 'Was geht es denn euch an, wenn wir den Zorn des Jupiter oder des Janus auf uns laden wollen?' (2). In den Augen des Römers war dies rhetorisches Geschwätz. 'Ob du aus religiöser Überzeugung die römischen Götter verehrst oder nicht, das soll uns wenig kümmern. Aber gehorchen

(1) Siehe oben S. 29 Anf.

(2) Tert. Apol. 28.

sollst du dem römischen Staat und seinen Göttern die Cärimonien bringen' » (1).

Vom Standpunkt des stricten menschlichen Rechtes aus konnte somit Justin kein *δίκαιον*, *iustum*, sondern höchstens ein *πρέπον*, *aequum*, nachweisen. Deshalb appelliert er, genau nach Vorschrift der Theorie, vom *ius humanum* an das *ius divinum*. Mit dem göttlichen Gerichte droht er den Herrschern; weil ungerechte Tödtung gegen das göttliche Recht verstosse. Dass die Christen auf grund göttlichen Rechtes die Existenzberechtigung fordern dürfen, ist im zweiten Theil der Apologie dargethan, indem die Gottheit Christi bewiesen worden ist. Jetzt wissen wir denn auch, warum Justin diesen letzteren Beweis so ausführlich gegeben und so nachdrücklich betont hat. So wenig er im ersten Theil der Apologie gleich eingangs gesagt hat, dass er die Christen gegen den Vorwurf der *maiestas* in Schutz nehmen wolle, ebensowenig hat er am Anfang des zweiten Theiles gesagt, dass er den Nachweis der Gottheit Christi zu dem Zwecke führe, um die Straflosigkeit des *nomen Christianum* auf das *ius divinum* zurückzuführen. Deswegen kann man auch sehr wohl die erste Hälfte von c. 68 (d. h. vom Schluss des c. 67, etwa von ἐδίδαξε ταῦτα, ab bis τοῦτο γενέσθω) als Epilog des zweiten Theils der Apologie betrachten, so dass der Epilog der ganzen Apologie erst mit καὶ ἐξ ἐπιστολῆς beginnt.

d) ZUSAMMENHANG ZWISCHEN DER PERORATIO
UND DEM HADRIANSEDICT.

Jetzt wird uns auch klar, warum die *repetitio* am Anfang von c. 68 nur den zweiten Theil der Apologie wie-

(1) *Acta proconsularia S. Cypriani*, bei S. Cypr. Opp. ed. v. Hartel 3 CX. (Maassen aaO 19).

derholt: « Und wenn euch denn scheint, dass sie (ὁ ὁ Χριστὸς ἐδίδαξεν) der Vernunft und Wahrheit nahekommen, so habt sie in Ehren; wenn sie euch aber ein albernes Geschwätz dünken, so verachtet sie als solche alberne Possen ('Wahnsinn' hiess es in der *occupatio* des c. 13!) und verhängt nicht über die, welche kein Unrecht thun, wie über Feinde den Tod ». Das heisst: die *μὲν* des Glaubens an die Gottheit Christi (und an seine Lehren) begründet nicht die Anklage als *hostes publici populi Romani*. Dass die eigentliche *maiestas*-Klage, von welcher cc. 4 bis 12 die Rede war, gleichfalls ungerecht ist, wird mit keinem Worte erwähnt. Diese *repetitio* lehrt uns demnach, dass wahrscheinlich nicht, wie bisher allgemein angenommen war, das ganze c. 68 als Epilog der Apologie betrachtet werden darf, sondern nur der zweite Theil von c. 68, von καὶ ἐξ ἐπιστολῆς an. Allerdings bleibt dabei die Möglichkeit offen, die Wendung ὡς κατ' ἐχθρῶν auf die *maiestas* zu beziehen, und vielen wird diese Auffassung mehr zusagen. Sachlich ist diese Frage von keinerlei Belang.

Ich finde es somit begreiflich, dass man, sobald man den Passus von καὶ ἐξ ἐπιστολῆς ab durch Athetese beseitigt, in dem vorangehenden Stück des c. 68 keinen befriedigenden Abschluss der I. Apologie finden mag (1). Da aber, wie jetzt anerkannt ist, das Hadriansedict und somit auch das ganze c. 68 echt sind, so wird man nicht leugnen dürfen, dass die I. Apologie eine ganz gute und den Regeln der Kunst vollkommen entsprechende *peroratio* hat.

Diese *peroratio* zur ganzen I. Apologie, ebenso kurz als wirksam, fasst sich also in die Worte: « Und obwohl wir

(1) Veil XXV.

kraft des Schreibens des grossmüthigsten und durchlauchtigsten Kaisers Hadrian, eures Vaters, von rechtswegen fordern könnten, dass ihr auf die Weise, wie wir begehrt haben, die Untersuchungen zu pflegen befehlet, so wollten wir doch nicht deshalb, weil das von Hadrian zurechterkannt worden, nachdrücklicher darauf bestehen; sondern darum, weil wir uns bewusst sind, Gerechtes zu fordern, haben wir diese Anrede und Darlegung an euch gerichtet».

Die *repetitio* giebt in positiver Fassung wieder, was die *propositio* in negativer besagt hatte: dass das *nomen Christianum* nicht = *maiestas* sei, ist gleichbedeutend damit, dass bei jeder einzelnen *accusatio* der gesetzwidrige Thatbestand durch ordnungsmässige Untersuchung festgestellt werde. Eine weitere Erregung des Affectes mochte Justin überflüssig erscheinen, da ja auf die Kaiser nichts frappirender und entscheidender einwirken konnte als ein christenfreundliche Edict Hadrians, mochte dessen Inhalt auch ein wenig *dubius* sein.

Jawohl, Justin muss das selbst indirect zugeben, dass er eine *lex dubia* citiert. Wäre es eine *lex confessa* (1) gewesen, dann hätte er sich seine ganze Apologie schenken dürfen, oder er hätte sie anders gestalten, hätte das Edict gehörig ausnützen müssen. Er thut es nicht; er betont im Gegentheil, dass er viel mehr der seiner Sache innewohnenden Gerechtigkeit vertraue als dem kaiserlichen Edict.

Justins Verwertung des Hadrianrescriptes zeigt also, dass Harnacks Deutung gewiss die richtige ist. Freilich konnte das Edict im liberalsten Sinne, etwa in dem Mommsens, gedeutet werden, aber auch eine strengere, den Chri-

(1) Siehe oben S. 56.

sten verhängnisvolle Auslegung war möglich. « Ob der Religionsfrevler ausgeschlossen ist von der Klage, wird nicht ganz dentlich; jedenfalls gieng Hadrians Tendenz in dieser Richtung » (1). Wäre das *adversum leges quicquam agere* klarer ausgedrückt gewesen, so dass *maiestas* damit ausgeschlossen gewesen wäre, dann hätte Justin seine Apologie auf eine *lex certa, confessa* stützen können; so aber weiss er, dass er sich nur, was freilich an und für sich schon gewaltig ins Gewicht fiel, auf eine *lex dubia* berufen durfte.

Umso mehr musste er im Eingang der Apologie den philosophischen Standpunkt hervorkehren. Die Philosophen mochten für Justins Argumente aus göttlichem Recht zugänglich sein; die Juristen kaum.

(1) Harnack, T. u. U. XIII. 4. 49.

VI.

Die digressiones.

Wir sahen also, dass Justin im grossen und ganzen seiner Apologie eine sehr eingehende und gut ausgedachte Disposition zugrunde gelegt hat. Freilich lässt dieselbe namentlich gegen Ende des zweiten Theiles viel zu wünschen übrig; aber trotzdem sind wir keineswegs gezwungen, umfassende Interpolationen (1) anzunehmen, da uns hiezu äussere wie innere Gründe fehlen.

Dass die Disposition wiederholt durch Digressionen gestört ist, haben wir von Fall zu Fall bereits hervorgehoben; es erübrigt nur noch, diese Digressionen im Zusammenhange kurz zu würdigen und ihre Bedeutung für die Justin'sche Apologie zu untersuchen.

a) BEGRIFF DER DIGRESSIO.

Die Digression (*digressus, egressio, excessus*, gr. *παρέκβασις*) spielt in der antiken Beredsamkeit eine sehr bedeutende Rolle, so zwar, dass einige Theoretiker neben den

(1) Beda Grundl verspricht nämlich in seiner Inauguraldissertation «*De interpolationibus ex S. Justini.... apologia secunda expungendis*» eine ähnliche Arbeit über die sog. I. Apologie: «*Haec pro virili parte disputavisse ad tempus satis sit; spero me mox transire posse Deo propitio ad apologiam primam dialogumque disquirendum*» aaO. 62. Nach der allgemeinen Ablehnung, welche genannte Schrift jetzt findet, dürfte vielleicht doch die sog. I. Apologie vor ähnlichen Angriffen bewahrt bleiben.

fünf uns schon bekannten Theilen der Rede (genauer der Gerichtsrede) noch einen sechsten, eben den *excessus*, aufstellten, wie ja auch *partitio* und *propositio* von einigen als selbständige Elemente behandelt wurden. Unser Quintilian, der uns hievon berichtet, polemisierte gegen die Überschreitung der Fünffzahl bei der Aufstellung der *partes causarum iudicialium*; betreffs der *digressio* stellt er das Dilemma auf: « *Egressio vero, vel, quod usitatus esse coepit, excessus, sive est extra causam, non potest esse pars causae; sive est in causa, adiutorium vel ornamentum partium est earum, ex quibus egreditur.* Aus diesem Worten ergibt sich erstens, dass die *egressio* zum Gegenstand passen muss, und zweitens, dass sie entweder zur Unterstützung, Förderung, Hervorhebung eines Theils der Beweisführung oder zur rednerischen Ausschmückung der letzteren zu dienen berufen ist. Eine selbständige, getrennte Stellung darf somit, nach unserm Gewährsmann, der *egressio* nicht eingeräumt werden; denn mit demselben Recht könnte man dann für jeden einzelnen Beweisgrund, für Gleichnis, Gemeinplatz, Beispiel u. dgl. Ähnliches fordern (1).

Obwohl also die *egressio* nur eine Unterabtheilung der *probatio* (beziehungsweise *refutatio*) ist, kommt ihr doch eine grosse Bedeutung zu, und ihre Anwendung ist durch feststehende Regeln bestimmt.

Im dritten Capitel des vierten Buches giebt Quintilian eine Reihe von praktischen Winken über die *egressio*.

Vor allem wendet er sich gegen diejenigen, welche regelmässig sofort nach der Aufstellung der *propositio* eine *egressio* einfügen. Wenn dies auch unter gewissen Umstän-

(1) III. 9. 1-4.

den am Platze sein könne, so dürfe es doch nicht regelmässig gestattet werden. Der gerügte Fehler rühre daher, dass man gewisse Gepflogenheiten der Rednerschule gedankenlos ins wirkliche Leben übertrage. Jedenfalls sei die Einschaltung einer *digressio* noch vor der Beweisführung nur dann erlaubt, *si res dubitationem non habebit: alioqui prius est, quod obicias, verum efficere quam magnum* (1).

An diese Regel nun hat sich Justin glücklicherweise gehalten; er hat der Versuchung widerstanden, nach Aufstellung und Theilung des Hauptsatzes sofort eine *egressio* folgen zu lassen, die hier gewiss ihren Zweck verfehlt hätte. Vielmehr treten *egressiones* erst im zweiten Theil der Rede auf, freilich mitunter bei Nichtbeachtung einer andern Regel der Theorie: *Cavendum est, ne ipsa expositio* (in unserm Fall die einzelnen secundären *partitiones*) *evanescat, aversis in aliud animis et inani mora fatigatis* (2).

Wesen und Aufgabe der *παρέκβασις*, fasst Quintilian demgemäss in die Worte: *alicuius rei sed ad utilitatem causae pertinentis extra ordinem excurrens tractatio*. Alles, was nicht unmittelbar zu den fünf Theilen der Rede (*exordium, propositio, probatio, refutatio, peroratio*) gehört, fällt unter den Begriff der *egressio*; also *indignatio, miseratio, invidia, convicium, excusatio, conciliatio, maledictorum refutatio*; ferner jede *amplificatio, minutio*, überhaupt alle Affecte; ferner, was der Rede besondere Anmuth und Schönheit verleiht, Excurse *de luxuria, de avaritia, de religione, de officiis*: alles Dinge, welche nach Quintilians treffender Bemerkung gar keine *egressiones* zu sein scheinen, wenn sie mit ähnlichen Dingen, die als Beweismomente angeführt sind, innig zu-

(1) IV. 3. 1-6.

(2) IV. 3. 8.

sammenhängen. Manches andere wieder kann, obwohl es nicht zur Sache gehört und mit ihr in keinem Zusammenhang steht, dennoch eingeschaltet werden, um den Richter zu ergötzen, ihn auf etwas aufmerksam zu machen, ihn zu besänftigen, zu bitten, zu loben (1).

Von diesen Voraussetzungen aus betrachtet, wimmelt die Apologie von Digressionen, die oft sehr geschickt angebracht sind. Vieles von dem, was unter die bisher erörterten Regeln der Kunstberedsamkeit nicht zu fallen schien, wird uns jetzt berechtigt erscheinen und wieder deutlich an die Rhetorenschule gemahnen. Und wenn besonders bei den *transitiones* der geeignete Ort für Digressionen ist (2), so werden wir auch nicht lange suchen müssen, um die Beobachtung dieses Grundsatzes bei Justin nachzuweisen; ich erinnere beispielshalber nur an c. 12 Ende und c. 14.

Die schwächste Seite freilich ist bei Justin jene Regel, mit der Quintilian seine Ausführungen über die *egressio* schliesst: *Qui ex media erumpit, cito ad id redire debet, unde devertit* (3). Die *egressio* darf, namentlich mitten in der Rede, in einem Beweise, nicht zu lange gerathen. Hätte sich Justin diesen Grundsatz des guten Geschmacks stets gegenwärtig gehalten, hätte die Apologie gewiss an Klarheit und Durchsichtigkeit bedeutend gewonnen. Allerdings wäre es auch wieder einseitig, gewisse lange Digressionen allein dafür verantwortlich zu machen, dass der zweite Theil der Apologie so schwer geniessbar ist; allein jedenfalls haben verschiedene *egressiones* bedeutend dazu beigetragen, die ohnehin nicht glücklich gewählte und noch weniger glück-

(1) IV. 3. 14-16.

(2) IV. 3. 17.

(3) Ibid.

lich durchgeführte Disposition der Gedanken vollends zu verunstalten.

Es mag der Mühe verlohnen, wenigstens die wichtigeren Digressionen der Apologie hier im Zusammenhang zu besprechen; denn so gewinnen wir einen neuen und auch für die Sacherklärung wichtigen Zug zur Charakteristik Justins.

b) DIE WICHTIGSTEN DIGRESSIONEN IN DER APOLOGIE.

1. Bereits an anderer Stelle (1) war von der bedeutenden *digressio* die Rede, welche von c. 26 bis c. 30 anzunehmen ist. Schon Engelhardt hat dieselbe (unter dem Namen « Episode ») hervorgehoben. Veil (2) hat indirect widersprochen, indem er cc. 27-29 den drei Beweisen in c. 24, c. 25 und c. 26 als weiteren vierten Beweis anreihen will. Das zwingt ihn einerseits, die *partitio* der *propositio* ganz einseitig wiederzugeben und diese schiefe *propositio*, die doch offenbar erst von c. 30 ab wirklich bewiesen wird, auf cc. 24-29 zu beschränken: ein Verfahren, dass zu gewaltsam ist und zu sehr dem Text der Apologie widerstreitet, als dass es auf Beifall rechnen dürfte.

Nur darf man nicht mit v. Engelhardt die *digressio* erst mit c. 27 anfangen lassen; sie beginnt vielmehr schon in der zweiten Hälfte des c. 26. Ihr Gedankengang ist ungefähr folgender.

In c. 26 war als « dritter Beweis » für Jesu Gottheit angegeben, « dass die Dämonen es nach der Himmelfahrt

(1) S. 33.

(2) Justins... Rechtfertigung verdeutscht, 59 f.

Christi für nothwendig erachteten, Menschen anzureizen, sich für Götter zu erklären, und die Leute zur Anbetung zu verführen». Als Beispiele werden aufgeführt Simon der Samariter, Menander der Samariter und Marcion aus dem Pontus. In dem Augenblick fällt dem Justin ein Gedanke ein, den er schon in c. 4 ausgesprochen hat: «Alle, die von diesen Lehrern ausgegangen sind, heissen, wie wir gesagt haben, Christen, sowie unter den Philosophen auch die, welche nicht die gleichen Grundsätze theilen, dennoch den Beinamen 'Weltweise' gleich haben». Diese Häretiker sind also keine echten Christen, somit aller Schandthaten fähig. Daran schliesst sich einfach und natürlich die Ideenassociation: 'Dass die wirklichen Christen nicht jene Ausschreitungen begehen, kann ich jetzt schön nachweisen'. Wieder These und Antithese, wobei die letztere mehr ausgeführt erscheint als die erstere und so zur *digressio* wird! (1).

Als Beweis, dass die wahren Christen sich bei ihren Zusammenkünften keinerlei geschlechtlicher Vergehen schuldig machen, wird darauf hingewiesen, dass die Christen keine Kinder aussetzen; u. z. deswegen, weil solche Kinder fast alle später zur Unzucht missbraucht werden, und deswegen, weil die Kindesaussetzung fahrlässiger Tödtung gleichkommt. Die cc. 27 und 28 zeigen uns wieder, wie ungeordnet die Gedankenarbeit Justins ist: Der Missbrauch der Kinder zu Unzucht führt ihn auf die Erwähnung des Dienstes der Göttermutter Kybele, und da kann er der Versuchung, eine Antithese anzubringen, nicht widerstehen (*tertium comparationis*: die Schlange). Klarheit der Gedan-

(1) Sie gehört zur oben aus Quintilian citierten Kategorie der *maledictorum refutatio*, vgl. S. 67.

ken lässt eben die Apologie in steigendem Masse vermischen, ja mehr sie sich dem Ende nähert. Wir haben also eigentlich eine *digressio* in die andere *digressio* hineingestellt; und weil dessen noch nicht genug ist, um den Zusammenhang aus dem Geleise zu bringen, so wird in die zweite subordinierte *digressio* noch eine dritte, erst recht überflüssige eingeschaltet: die Motivierung der im vorübergehen gefallenen Behauptung, dass die Dämonen jetzt noch nicht endgiltig gezüchtigt werden (1). Anstatt aber jetzt dem Leser durch eine *repetitio* wieder auf die Spur des abgerissenen Fadens zu helfen, knüpft er durch ein einfaches, naives καὶ πάλιν (c. 29) an das πρῶτον μὲν von c. 27 Anf. an. Und damit auch in c. 29 eine neue Antithese nicht fehle, wird am Schluss noch auf Antinous hingewiesen, ein Argument (2), das angesichts der Adressaten der Wirkung nicht entbehren konnte.

Leichter wäre der Zusammenhang allerdings herzustellen, wenn man die ganze Stelle über den Satan (von καὶ παρὰ παντὶ τῶν νομιζομένων παρ' ὑμῶν θεῶν, 70 E, bis ἡπερ μέγιστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστὶ 71 D) einklammern, d. h. durch Athetese beseitigen wollte; und mancher Paläograph wird hiezu jedenfalls grosse Lust verspüren. Unsere Sache darf es jedoch nicht sein, die Apologie so herzustellen, wie wir sie an Justins Stelle geschrieben hätten, sondern den gegebenen Text so zu behandeln, dass Justins Eigenart und auch Justins Schwächen dabei gewahrt sind. Sache des Historikers ist es, seinen Helden darzustellen, nicht ihn zu idealisieren.

(1) C. 28, zweite Hälfte.

(2) *Translatio criminis* in der Kunstsprache.

Mit ὅπως δὲ μὴ τις εἴπῃ (Figur der *occupatio*) schliesst endlich die *digressio* ab, um dem Beweisgang seine Entwicklung zu lassen.

2. Eine andere, ebenfalls umfänglichere *digressio* ist in cc. 43 und 44 vorhanden.

Justin hat die alttestamentlichen Weissagungen über Christus und dessen Reich nur zum Theil in chronologischer Abfolge gegeben. Um durch dieselbe nicht zu ermüden, wählte er schon c. 36 ein einfaches Mittel, durch das einige Abwechslung in die Darstellung kommt: er giebt nämlich methodische Weisungen, wie die einzelnen Prophezeiungen zu verstehen seien, dass z. B. der Prophet bald in der Person des Vaters, bald in der des Sohnes rede u. s. f. Eine solche methodische Regel steht auch im c. 42: «Wann aber der prophetische Geist das erst Zukünftige als schon geschehen angebe, auch das wollen wir nun zeigen». Der Beweis ist der: David hat 1500 (?) Jahre vor Jesu Ankunft die Kreuzigung vorhergesagt, was sich weder vor noch nach Christus bei einem andern Menschen erfüllt habe; also...

Hieran nun — das beachte man wohl — schliesst sich eine Erörterung über die Auffassung der Prophezeiung vom christlichen und vom streng stoischen Standpunkt. Ist die christliche Weissagungstheorie wesentlich verwandt mit der stoischen εἰσαρμύνη oder gehört das Prophezeite doch zur Kategorie der ἐφ' ἡμῶν? «Damit aber aus unseren offenen Darlegungen ja niemand muthmassen möge, als behaupteten wir, dass, was geschieht, aus Nothwendigkeit infolge des Verhängnisses (καθ' εἰσαρμύνης ἀνάγκην) geschehe, weil eben Vorherbestimmtes vorhergesagt werde, so lösen wir auch diese Schwierigkeit».

Justin sagt hiemit doch selbst so deutlich als möglich, was er mit der *digressio* des c. 43 f. will; hätte man, statt eigene Meinungen in den Autor hineinzutragen, die eben von uns citierte kleine *propositio* beachtet, wäre manches bedauerliche Missverständniss ferne gehalten worden.

Da äussert sich z. B. Ashton (1) zur genannten Stelle also: «*In sequentibus id non facit Justinus, ubi fatum quidem recte oppugnat et ab eo actiones humanas liberat, sed libertatem illam cum praescientia divina nequaquam conciliat.* Letzteres will er ja gar nicht; sagt er es etwa?

In ähnlich ungenauer Weise meint v. Engelhart: «Bei diesen Darlegungen (eben vorher war von c. 43 die Rede) ist es ihm vorzugsweise darum zu thun, dem Sünder jede Möglichkeit einer Entschuldigung abzuschneiden. Es sind praktische Motive, die ihn zu so nachdrücklicher Betonung der Freiheit des Menschen drängen. Er bekämpft den philosophischen Determinismus, um den allen Menschen naheliegenden Gedanken auszurotten, dass an dem Bösen, das der Mensch thut, irgendetwas anderes als der eigene Wille schuld und die Sünde nach irgendeiner Seite nothwendig und unvermeidlich sei» u. s. w. (2).

In der That ist es dem Justin unmittelbar weder um die Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Freiheit zu thun, wie Ashton will, noch um die «praktischen Motive», von welchen v. Engelhardt spricht. Der Apologet will vielmehr, wie er ja selbst sagt, seine eigene Weissagungstheorie und das grosse Gewicht, das er ihr für den Nachweis der Gottheit Jesu einräumt,

(1) Citirt, u. z. offenbar billigend, von Otto CAChr. I, 13, 119 Anm. 3.

(2) S. 152 f.

gegen einen landläufigen Einwurf schützen, der ihm gewiss nicht erspart werden konnte.

Der Grieche und der Römer mussten nämlich bei der Erwähnung von Voraussagungen unwillkürlich an diejenigen Einrichtungen denken, durch welche ihnen ihre Götter die Zukunft enthüllten, an die Orakel. Nun war aber gerade damals eine starke geistige Strömung vorhanden, welche nicht bloss gegen den Missbrauch, der mit dem Orakelwesen getrieben wurde, sondern auch gegen das Princip selbst gerichtet war. Eusebios hat uns z. B. in seiner « evangelischen Vorschule » (1) sehr umfangreiche Bruchstücke aus einem Werke jener Zeit aufbewahrt, das den Titel trug « Entlarvung der Gaukler » (γοήτων φωρὰ) und den Kyniker Oinomaos aus Gadara zum Verfasser hatte. Die Gesammttendenz der Schrift gieng dahin, mit kynischer Bitterkeit zu zeigen, der Ursprung der Orakel sei weder, wie die frommen Heiden glaubten, auf die Götter, noch, wie die älteren Christen annahmen, auf böse Dämonen zurückzuführen; vielmehr gehe dabei alles sehr menschlich zu; böse Betrüger hätten die Einfalt der Menge missbraucht. Den Nachweis hiefür führt Oinomaos an der Hand zahlreicher von ihm (?) gesammelter Orakelsprüche der alten und neuen Zeit. « Zugleich behandelt er aber auch die allgemeinen philosophischen Fragen über Schicksal und Freiheit, welche bei eingehender Besprechung des Orakelwesens sich unabweisbar herandrängen, und mit einer klaren Entschiedenheit, die bei derartigen Erörterungen in der alten Literatur sonst selten angetroffen wird, verfiicht er die unveräusserliche Macht des Menschen über seinen

(1) 5, 21.

Willen und die daraus folgende, nimmermehr auf ein Schicksal oder einen Gott abzuwälzende Verantwortlichkeit für seine Handlungen; besonders den stoischen Winkelzügen gegenüber betont er es, dass die menschliche Freiheit unzertrennlich mit dem menschlichen Selbstbewusstsein verknüpft sei » (1). Ein ähnliches Beispiel von dem Hass, mit welchem die echten Kyniker alles Orakelwesen grundsätzlich verfolgten, ist Didymos der Planetiade in Plutarchs Gespräch « Vom Aufhören der Orakel » (bes. c. 7). Wie dem Kyniker — Crescens war ein solcher! — die verschiedenen Mysterien und das Christenthum als gleichartig und daher gleich verächtlich und hassenswert erschien, so warf er auch Orakel und Prophezie in einen Topf und konnte dieser nicht freundlicher gesinnt sein, als er es jenem war. Um also diesem Haupteinwurf gegen die Prophezie die Spitze von vorneherein abzuberechen, widerlegt Justin die Behauptung, dass durch Weissagung das ἐφ' ἡμῶν keine Einbusse erleide.

Hiezu passt vortrefflich, dass am Schluss von c. 44 (κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων 82 B κατέ) ein zweiter Einwurf gegen den Prophetenbeweis in unmittelbarem Anschluss an das Vorausgehende zurückgewiesen wird, der nämlich, dass die Bücher des Hystaspes, der Sibylle und der Propheten verboten seien (Ἰσταντος ὥρισθη ampliatio, cf. Otto z. d. St.). Die Berechtigung dieses Verbotes wird einfach geleugnet — Justin steht ja, wie wir wiederholt zu betonen Gelegenheit hatten, nicht auf juristischem, sondern auf philosophischem und rhetorischem Standpunkt —

(1) Bernays, Lucian und die Kyniker 35 f.

und mit Zuhilfenahme der Figur der *licentia* ein *argumentum a pari* gewonnen (1).

Zwei Digressionen stehen also hier nebeneinander; und schon der Charakter der zweiten (*refutatio maledictorum*, siehe oben Quintilians Auseinandersetzungen S. 67 Zeile 23) könnte auf den der ersten führen, auch wenn wir die schon besprochene *propositio* c. 43 Anf. nicht hätten.

Die allgemeine Sentenz am Schluss von c. 44 leitet wieder sachte zur Aufnahme der Disposition zurück; siehe das weitere oben S. 0.

3. Über die Digression in c. 46 wäre eigentlich kein Wort zu verlieren, wenn nicht Veil (2) gezeigt hätte, wie auch diese so deutlichen Worte Justins missverstanden werden können.

Nach Veil hätte diese « Episode » (so!) folgenden Inhalt: « Die geschichtliche Entwicklung des Christenthums stellt seinen göttlichen Ursprung nicht in Frage (3). Denn Christus existierte als göttlicher Vernunftgeist schon vor aller Geschichte, und wer mit Vernunft gelebt hat, ist Christ gewesen auch vor Christi Erscheinen auf Erden, und ebenso ist, wer vor dieser Zeit vernunftwidrig gelebt hat, Gott dafür verantwortlich ».

Fragen wir jetzt bei Justin an, was er in c. 46 sagen wollte. Da hören wir nichts von einer « geschichtlichen Entwicklung », die « den göttlichen Ursprung des Christenthums in Frage stellen » oder nicht in Frage stellen konnte; sondern es wird ganz klar eine nur entfernt zur Sache gehö-

(1) Vgl. dazu den zweiten Theil der Bemerkung Flemmings, zur Beurtheilung d. Christenth. J. d. M., 37 Anm. 6, resp. 38.

(2) S. 60.

(3) Von Veil selbst gesperrt.

rige Abschweifung vom Gegenstand, eine Digression also, mit Benützung der Figur der *occupatio* angekündigt: « Damit aber nicht manche in ihrer Unvernunft, um unsere Lehre von sich abzuwehren, einwenden mögen: 'Vor 150 Jahren erst sei Christus unter Kyrenios geboren worden, wie von uns behauptet werde; gelehrt aber habe er die Dinge, die wir als seine Lehre ausgäben, noch später, unter Pontios Pilatos nämlich'; und damit sie nicht uns entgegenhalten, alle Menschen, die vor jener Zeit gelebt hätten, wären ohne Verantwortlichkeit: so lasset uns diesem Bedenken schon zuvorkommen und es sogleich lösen». Es handelt sich unserem Apologeten also darum, einem Einwand gegen die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit zu begegnen. Inhaltlich hängt somit die vorliegende Digression mit den eben drei Capitel vorher gegebenen Ausführungen über die Willensfreiheit, die durch Justins Weissagungstheorie nicht beeinflusst sei, zusammen; das ist alles. Justin hätte freilich das 46. Capitel ohne Schwierigkeit auch in den Zusammenhang bringen können, den Veil annehmen zu müssen glaubte; er that es nicht. Unsere Aufgabe kann und darf es indes nicht sein, ein altes Meisterwerk, sei es der plastischen oder der rhetorischen oder einer anderen Kunst, nach unserem geläuterteren Geschmack ergänzend zu corrigieren, sondern wir müssen den wenngleich unvollkommenen Marmor durch ergänzende Arbeit unseres eigenen Geistes oder unserer eigenen Hand so behandeln, dass wir nicht unserem wie immer beschaffenen Ideal, sondern einzig und allein der antiken Wirklichkeit nahekomen.

4. Charakteristisch für die Durchführung der Justin'schen Anschauung, dass die Dämonen Lehren und Einrichtungen des AT nachgeäfft hätten, ist der Umstand, dass die Nach-

ahmung selbst in der Regel mit ganz kurzen, aber genügenden Worten dargestellt, das Nachgeahmte aus dem AB dagegen sehr breit und ausführlich abgehandelt wird. Wir können uns dies so erklären, dass Justin — aus seinen Schriften geht dies ja überall hervor — mit der ATlichen Literatur sehr gut, mit den Meisterwerken der griechischen dagegen (Plato etwa abgerechnet) sehr schlecht bewandert war. Nicht einmal mit dem Ausschreiben mythologischer und mysteriologischer Compendien hat er sich abgegeben, wie etwa ein Clemens Alex. (1), obwohl ja in den grossartigen römischen Bibliotheken derlei Bücher leicht zugänglich waren. Literarische, wissenschaftliche Fragen lassen ihn kalt; nicht einmal die Philosophie vermag dauernd sein, des Orientalen, Interesse zu fesseln; über der Religion und der religiösen Literatur giebt er seine Philosophie gerne auf, freilich ohne auf die verlassene Braut zu schmähen wie der rohe Syrer Tatian, sein Schüler. So führt ihn denn, wie wir schon (2) sahen, die Untersuchung c. 62 darauf, dass auch das Ausziehen der Schuhe seitens heidnischer Priester eine Nachahmung der Dornbusch-Szene sei. Für einen andern wäre das der erwünschte Anlass gewesen, uns mit einigen Seiten wohlfeiler Conversationslexikon-Weisheit zu bedenken, welche letztere uns heute, als Surrogat für so vieles verlorne Schöne, allerdings hochwillkommen sein muss; Justin dagegen lässt jede classisch-archäologische Erklärung beiseite und bleibt bei Moses und den Vorgängen auf Horeb, die doch zur Sache wenig ge-

(1) Vgl. übrigens gegenüber manch neuerer einseitiger Beurtheilung Clemens' die massvolle Charakteristik GKrügers, *Gesch. d. altchristl. Literatur*, Freiburg 1895, 101.

(2) S. 44.

hören, lange Zeit stehen (bis c. 63 Schluss). Sollen wir hier eine Digression annehmen? Ich glaube, ja; nur nicht in dem Sinn, dass der Zusammenhang ganz gelöst und die Digression zwecklos eingeschaltet wäre. Sie schliesst sich deutlich an das Vorhergehende an.

C. 64 hingegen — eigentlich zwei Capitel! — ist keine Digression, und nur ein gänzliches Nichtbeachten der Disposition Justins konnte jene dazu stempeln (1).

5. Je nachdem man den Begriff der Digression enger oder weiter nimmt, wird man auch in cc. 65—67 von Digressionen reden müssen; man vergleiche das bereits oben über die Anordnung dieser Capitel Gesagte (2).

Das ganze c. 67 ist wohl auch als Digression zu betrachten, umsomehr, als nach manchen alten Rhetoren gerade die Stelle vor der *peroratio* als geeigneter Platz für eine *παρέμβασις* erklärt wurde. Dass uns die in c. 67 erwähnten Dinge wichtig erscheinen, wichtiger als manch anderes von Justin unnütz Breitgetretene, ändert an der Sache nichts; es beweist höchstens, dass man auch in einer Digression Gewichtiges zu sagen vermag. Uns handelt es sich hier bloss um die Form.

c) URSACHE DER VIELEN DIGRESSIONEN BEI JUSTIN.

Es erübrigt noch, nach der Ursache so vieler Digressionen zu fragen, u. z. meinen wir damit jene grösseren Abschweifungen hauptsächlich, welche nicht so sehr eine

(1) Veil 62.

(2) Veil meint: «Ich halte es übrigens für möglich, dass Justin... mit c. 53 abzuschliessen vorhatte, dann aber, weil das Papier seiner Rolle noch nicht zuende war, noch einmal, obwohl er schon einen

nähere Erläuterung irgendeines Punktes der Disposition darstellen, sondern dem Gegenstand mehr weniger ferneliegende Gedanken entwickeln.

Vom Standpunkt der rhetorischen Regel aus wird man nicht umhin können, das künstlerische Unvermögen Justins zu constatieren, alle zur Sache gehörenden Momente so in die Disposition einzuarbeiten, dass letztere ohne unschöne Störung durchgeführt werden kann. Auch konnte Justin ja, immer vom künstlerischen Standpunkt aus gesprochen, ganz gut diesen oder jenen Gedanken, der ihm einfiel, aber zur Disposition nicht passte, einfach weglassen. Die Dogmenhistoriker werden vielleicht über eine solche Zumuthung entrüstet sein, da ihnen so vielleicht das Kostbarste, unersetzbarste Material vorenthalten worden wäre; allein wir reden jetzt eben vom rein formellen Standpunkt aus und verfehlen des übrigen selbst nicht, uns auch über manche sehr unglücklich angebrachte Digressionen im Interesse der Geschichte zu freuen.

Auch formell können wir endlich Justins Digressionenmanie wohl tadelnswert finden, aber doch nicht ganz verdammen. Justin theilt da einen Fehler mit den hervorragendsten antiken Schriftstellern, unter anderm mit dem grössten Geiste, den das classische Alterthum hervorzu- bringen vermochte, mit Aristoteles. Bei diesem mag nun allerdings vieles, was wir als Digression auffasssn, auf unzweckmässig in den Text gerathene Randglossen der Collegienhefte, welch letztere nicht für den buchhändlerischen

Abschluss des Buches gefunden, zum Schreiben ansetzte». aaO 117. Dass cc. 53 ff noch zur Disposition (*probatio*) gehören, glaube ich gezeigt zu haben; dass aber für cc. 65-67 auch die Rollengrösse von Einfluss war, ist leicht möglich, aber mir nicht wahrscheinlich.

Verkehr bestimmt waren, zurückzuführen sein⁽¹⁾; aber manches wieder stammt sicherlich sowohl dem Inhalt als der Form nach in der uns vorliegenden Fassung direct vom Stagiriten und ist somit Digression, beziehungsweise Episode, im eigentlichen Sinne. Was daher Bruno Keil zur Rechtfertigung oder Entschuldigung des Stils der *'Αθηναίων πολιτεία* sagt, gilt in gleichem Masse auch für Justin:

« Es ist mir eine geläufige Anschauung, aber ich weiss nicht, wem ich sie verdanke, dass die griechischen und römischen Autoren deshalb so häufig grössere und kleinere Abschweifungen vom geraden Wege der Darstellung machen müssen, weil die Antike die unkünstlerische Anmerkung moderner wissenschaftlicher Darstellung nicht kennt. Auch die Renaissance und die ältere Barockzeit ist ohne Anmerkungen ausgekommen, erst dem jedes künstlerischen Empfindens baren Zeitalter des greisenden Ludwig XIV. war es vorbehalten, diese Sicherheitsventile modernen stilistischen Unvermögens zu erfinden. Es hängt das allerdings mit der Entwicklung der Wissenschaft selbst zusammen. Die Wissenschaft verpflichtet heutzutage den Autor, ein reicheres Material heranzuziehen, als es der Antike und Renaissance zugebote stand, und genauer, als man es in jenen Zeiten forderte, zu citieren. In einer wissenschaftlichen Untersuchung wird man heutzutage die Anmerkung nicht mehr gut entbehren können; für eine wissenschaftliche Darstellung ist die stilgewaltige Antike, welche die Anmerkung nicht kennt, auch heute noch Muster. Da nun die Antike beim Fehlen des Insti-

(1) Vgl. hierüber die lehrreichen Darlegungen W. v. Christs in den Sitzungsber der kgl. b. Akademie in München, 1885, phil. hist. Cl., 417 ff.

tutes der Anmerkungen oft durch grössere Einschaltungen den gleichmässigen Fortgang der Gedankenentwicklung unterbrechen musste, so konnten die Darstellungen leicht unschön und unklar werden. Man suchte und fand das Mittel, diese Mängel zu vermeiden, in der Anwendung des für die antike Kunstschriftstellerei so charakteristischen Schatzes an halbsterotypen Übergangsformeln und Periodenverbindungen. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass, wenn auch zunächst einfach das Streben nach klarer und leichtzuüberschanender Darstellung jenen Formalismus schuf, doch die Entwicklung dieser stilistischen Stereotypie auch durch die Zwangslage wesentlich gefördert wurde, in welcher man sich oftmals befand, wenn man mehr oder weniger Heterogenes dem geraden Gedankenwege einflechten wollte(1)».

Alle hier verständlich gemachten Erscheinungen sind dem Leser aus unserer bisherigen Darstellung auch bei Justin wohl geläufig.

(1) Die solonische Verfassung in Aristoteles' Verfassungsgeschichte Athens, Berlin, Gärtner, 1892, 179 f.

VII.

Das rhetorische Gesetz der 'imitatio' in Justins Apologie.

a) NACHBILDUNG VON VORBILDERN (IMITATIO)
IN DER RHETORIK.

Wir sahen schon oben (1), dass die *imitatio*, das Anlehnen an berühmte Muster, in der alten Rhetorik eine sehr wichtige und wesentliche Rolle spielte.

Im ersten Capitel des zehnten Buches zählt Quintilian eine lange Reihe von Schriftstellern auf, von denen der Redner zu lernen habe: « *Ex his ceterisque lectione dignis auctoribus et verborum sumenda copia est et varietas figurarum et componendi ratio, tum ad exemplum virtutum omnium mens dirigenda* ». Daran schliesst sich die Begründung: « Es lässt sich nämlich nicht bezweifeln, dass ein grosses Stück der Kunst in der Nachahmung (*imitatio*) besteht. So gut als die Erfindung die Hauptsache war und ist, ebenso gut ist es auch vonnutzen, an treffliche Erfindungen sich anzuschliessen. Darin besteht ja unser ganzes Leben, dass wir selbst zu thun bestrebt sind, was uns an anderen gefällt. So ahmen die Kinder fremde Schriftzüge nach, um selbst schreiben zu lernen; so suchen die Gesangsschüler an der Stimme der Lehrer, die Maler an den Meisterwerken Früherer, die Landleute in einer bereits gelungenen Anpflanzung ihr Vorbild... Und wirklich, beim Herkules, wir müssen ja nothwendigerweise den Trefflichen

(1) S. x.

entweder ähnlich oder aber unähnlich sein. Durch Naturanlage allein erreicht man selten eine solche Ähnlichkeit, häufig jedoch durch Nachahmung. Eben das aber, was uns die Sache so viel leichter macht, als sie es denen war, welche sich nach keinem vorliegenden Muster bilden konnten, bringt Schaden, wenn wir es nicht mit Vorsicht und selbständigem Urtheil (*caute et cum iudicio*) auffassen » (1).

Leider war die Nachahmung der alten Vorbilder häufig nur eine äusserliche, an der blossen Phrase hängende. Quintilian muss nachdrücklich gegen diesen Unfug auftreten: « Die Nachahmung — denn öfter muss ich dasselbe wiederholen — darf sich nicht bloss auf die Worte erstrecken. Darauf ist vielmehr zu achten, wie schön jene Männer (die Alten) über Personen und Sachen gehandelt haben, was ihre Absicht war, wie sie eingetheilt haben, wie sehr alles, auch das scheinbar bloss zur Ergötzung Gesagte, darauf hinzielt, den Sieg zu erringen... Darin besteht die wahre Nachahmung. Wer aber selbst noch Gutes beibringt, Fehlendes ergänzt, Überflüssiges beschneidet: der wird der vollendete Redner sein, den wir suchen » (2).

Die Verwirklichung dieses Ideals liess jedoch nur allzu viel zu wünschen übrig.

« Leute, die ein trockenes und geistloses Thema in abscheulicher und unzusammenhängender Weise über den grünen Klee gelobt haben, meinen, sie hätten es den Alten gleichgethan; Leute, denen Bildung und Stil mangelt, wollen die Attiker erreicht haben; Leute, bei denen man gar nicht weiss, was sie eigentlich beweisen wollten, stellen sich über Sallust und Thukydides; trockene und langwei-

(1) X. 2. 1-3.

(2) X. 2. 27, 28.

lige Gesellen wollen es dem Pollio zuvorgethan haben; faule und nachlässige Patrone ziehen etwas recht weit-schweifig auseinander und schwören dann, gerade wie sie hätte Cicero gesprochen. Einige, die ich kannte, glauben, sie hätten die Art jenes himmlischen Redners (Cicero) ganz schön getroffen, wenn sie einen Satz mit der Wendung *Esse videatur* schlössen » (1).

So also sah zum Theil die Praxis aus, von der wir eben die Theorie kennengelernt haben.

Legen wir nun den also gewonnenen Massstab an Justins Leistungen an und verfolgen wir im einzelnen, inwieweit er die Regeln der Schule befolgt und der naheliegenden Versuchung zu Einseitigkeiten und Fehlern widerstanden hat.

b) PLATON ALS VORBILD.

Justin war Philosoph. Die philosophische Literatur musste ihn also, auch als Redner, besonders anziehen. Als Stoiker, den spätere Neigung in die Akademie getrieben, wird er für Sokrates und Plato ein hervorragendes Interesse haben, das ihm übrigens wahrscheinlich bereits in der Rhetorenschule beigebracht war. Dies alles führt ihn naturgemäss dahin, die Apologie des Sokrates als nächstes Vorbild zu betrachten, vielleicht auch noch die eine oder andere Schrift Platons.

Es muss voraus bemerkt werden, dass es mir jetzt bloss darauf ankommt, den Einfluss der antiken *Rhetorik* auf Justin nachzuweisen; dass er natürlich auch die urchristliche u. s. w. Literatur in ganz hervorragendem Masse ver-

(1) X. 2. 17 f.

wertet und nebenbei in Wort und Lehre immer wieder an seine stoisch-platonische Bildung gemahnt, ist für diesen Zweck belanglos. Man kann eben nicht alles in einem Athem sagen. Eine Einseitigkeit läge in meiner Methode nur dann, wenn ich über der Betonung des rhetorischen Momentes die übrigen Gesichtspunkte leugnen oder nicht zur Geltung kommen lassen wollte, was mir natürlich nicht im Traume einfällt. —

Bei den Philosophen, erklärt Quintilian, sei für den Redner sehr viel zu holen. Bei ihnen finde er sehr sorgfältige Auseinandersetzungen über das Gerechte, das Ehrenhafte, das Nützliche — bekanntlich die am häufigsten gebrauchten Gemeinplätze (*loci*) der Redner — und vor allem über die göttlichen Dinge. Aber auch hier sei verständige Zurückhaltung und feinführendes Urtheil am Platz: « Wenn wir (die Redner) uns auch in demselben Kreise der Dinge bewegen (wie die Philosophen), so müssen wir uns doch bewusst bleiben, dass gerichtliche Streitfälle und philosophische Disputationen, Forum und Lehrsaal, moralische Vorträge und Processe sehr verschiedene Dinge sind (*...etiam cum in rebus versemur iisdem, non tamen eandem esse conditionem sciamus litium ac disputationum, fori et auditorii, praeceptorum et periculorum*) » (1).

Diesen richtigen ästhetischen Grundsatz hat den Philosophen Justin der Redner Justin sehr gut gelehrt. Gestern will er eine Disputation, eine lehrhafte Vergleichung des Christenthums und Judenthums liefern: für seine classisch gebildeten Leser wählt er hiezu die Kunstform des Dialogs, des *platonischen* Dialogs. Heute will er dem Chri-

(1) X. 1, 35. 36.

stenthum den Rechtsschutz gegenüber römischen Obrigkeiten sichern: natürlich muss er zur Kunstform der Rede greifen, wie der Meister des Dialogs seinerzeit mit der 'Vertheidigung' des geliebten Lehrers auch auf dem Gebiete der Beredsamkeit literarisch aufgetreten war. Eine glückliche *imitatio* fürwahr: *praecepta* und *disputatio* dort, *lis* und *periculum* hier werden sorgfältig getrennt, *auditorium* und *forum* behalten ihr ungeschmälertes Recht.

Wie der *Philosoph* Justin über Plato dachte, ist wiederholt bemerkt und erörtert worden; aber nicht so fast der Philosoph, als vielmehr der Redner Justin erblickt in Plato sein Vorbild auch in sprachlicher Hinsicht. Galt doch auch den Rednerschulen Plato als Ideal: « Was die Philosophen anlangt, welchen Cicero sehr viel von seiner Beredsamkeit zuschreibt, wer möchte da zögern, Plato für den bedeutendsten zu erklären, sei es hinsichtlich seines Scharfsinns in den Auseinandersetzungen, sei es hinsichtlich seiner geradezu göttlichen und homerischen Rednergabe? Denn hoch erhebt er sich über die gewöhnliche Prosa und die sogenannte ungebundene Rede, so dass es mich dünkt, als ob nicht menschliches Genie, sondern gewissermassen das delphische Orakel aus ihm spräche » (1).

Brachte man solche Voraussetzungen aus der Rednerschule mit, dann darf es uns gewiss nicht wundernehmen, dass wir in Justins Apologie nicht unbedeutenden Anklängen an den grossen Philosophen begegnen.

(1) X. 1. 81.

c) VERHÄLTNIS DER (GERICHTLICHEN) BEREDSAMKEIT
ZUM RECHTSBEGRIFF.

Was in erster Linie Justin darauf leiten musste, die platonische Apologie als Vorbild zu wählen, war wohl der Umstand, dass Plato gegenüber den Sophisten die ethische Seite der Beredsamkeit betont und demgemäss derjenigen rhetorischen Richtung besonders sympathisch sein musste, die mit Quintilian im Redner nichts geringeres als den *vir bonus dicendi peritus*, «einen Ehrenmann, der zugleich auch redegewandt ist», erblickte.

In jenem Abschnitt des zweiten Buches, wo Quintilian einen Abriss der Geschichte der Beredsamkeit giebt, nimmt Plato nicht nur in bezug auf die Sprache, wie eben erwähnt worden ist, sondern auch hinsichtlich der rhetorischen Kunsttheorie eine hervorragende Stelle ein.

Die meisten Theoretiker des Faches, bemerkt Quintilian, pflegten ihre Platonlectüre auf Gorgias zu beschränken (1); ja nicht einmal diesen läsen sie zuende; deshalb hätten sie die Meinung, Platon halte die Beredsamkeit für keine eigentliche Kunst (*ars*), sondern bloss für eine ange-

(1) Man erinnere sich, dass ein Zeitgenosse Justins, der Sophist Ailios Aristeides (mit dem Zunamen Theodoros, 117 bis 185) gegen Platos sittliche Auffassung der Rhetorik, zunächst im Anschluss an den Dialog Gorgias, in zwei Reden πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς heftig polemisiert. Schön urtheilt darüber W. v. Christ: «Soviel Emphase auch der Rhetor aufwendet und so sehr er sich auch bemüht, die Vorwürfe des Philosophen auf die Ausartungen der Redekunst abzuwenden, so hat er doch den Kern der platonischen Lehre nicht erkannt: seine eigenen Reden beweisen am besten, dass es den Sophisten weniger um das Wesen der Sache als um hohles Phrasengeklingel zu thun war». Gesch. d. griech. Lit. (Müllers Handb. VII ²) 598 f.

nehme und gefällige Zungenfertigkeit (*peritiam quandam gratiae ac voluptatis*). Quintilian betont dagegen, dass sich Sokrates, dem Platon seine Anschauungen in den Mund legt (*cuius persona videtur Plato significare quid sentiat*), sich nur auf die damalige thatsächliche Übung beziehe; Platons wirkliche Lehre sei vielmehr in jenen Sätzen wiedergegeben, in welchen als Abschluss der Polemik gegen Gorgias die Gerechtigkeit zum obersten Princip der Beredsamkeit erklärt wird: οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαιον πράττειν; und wieder: τὸν μέλλοντα ὁρῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι, δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων; Offenbar ist also, schliesst Quintilian hieraus, die Absicht Platons nicht, die Rhetorik an sich zu verdammen; er wolle nur sagen, dass einzig und allein der Gerechte und Gute es zur wahren Beredsamkeit bringe (*eam veram nisi iusto ac bono non contingere*). Aus Phaidros, wo die *scientia iustitiae* als Vorbedingung der echten Beredsamkeit gerühmt werde, gehe dasselbe hervor.

«Hätte Platon sonst (d. h. wenn er wirklich die Redekunst für etwas unbedingt Verwerfliches gehalten hätte) die Vertheidigungsrede des Sokrates und die Lobrede auf die für's Vaterland Gefallenen geschrieben, beides doch gewiss oratorische Werke?» (1).

Diese Stelle ist für uns sehr wichtig. Denn es geht aus ihr hervor, dass in den einer ernsteren, reformatorischen Richtung huldigenden Rhetorenschulen unter andern Platons Apologie als Muster dafür galt, wie Gerechtigkeit und Redekunst, der δίκαιος und der ῥητορικός, handinhand gehen und enge miteinander verbunden sein

(1) II. 15, 24-29.

sollten. Da wir in Justin nun überall den strengen Vertheidiger der Gerechtigkeit, nirgendwo den aufs Schönreden ausgehenden (1) Sophisten finden; da wir ferner wissen, dass Justin auch als Philosoph zugleich mit der stoischen (und platonischen) Philosophie die Hochachtung für die Person des Sokrates früh eingesogen hatte: so finden wir die Anlehnung seiner Apologie an die platonische Apologie des Sokrates mehr als begreiflich.

Justin stellt sofort in der Einleitung die These hin, dass der wirkliche Philosoph, der Wahrheitsfreund, das Rechte sowohl sagen als auch thun müsse, und zwar müsse er hiefür gegebenenfalls selbst sein Leben in die Schanze schlagen, was sehr scharf betont wird: ... ἄλλ' ἐκ παντὸς τρόπου καὶ πρὸ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς (2) τὸν φιλαλήτη, καὶν θάνατος ἀπειλῇται, τὰ δίκαια λέγειν τε καὶ πράττειν αἰρεῖσθαι δεῖ (3). Daraus ergibt sich für Justin in hübscher Anti-

(1) Οὐ μέντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιεπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων (nämlich τῶν ἐμῶν κατηγορῶν), ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασι οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλὰ ἀκούσεσθε εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν· πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω, καὶ μηδεὶς ὑμῶν προσδοκησάτω ἄλλως· οὐδὲ γὰρ ἂν δήπου πρέποι, ὦ ἄνδρες, τῇδε τῇ ἡλικίᾳ ὥσπερ μαιρακίῳ πλάττοντι λόγους εἰς ὑμᾶς εἰρῆναι. So lässt Platon seinen Sokrates erklären, Ap. 17 BC.

(2) Vgl. Otto ad h. l.

(3) Man vergleiche damit, wie sich Sokrates den Einwurf macht: ἴσως δ' ἂν σὺν εἴποι τις· εἴτ' οὐκ αἰσχύνει, ὦ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας, ἐξ οὗ κινδυνεύεις νῦν ἀποθανεῖν; Die Antwort lautet: ἐγὼ δὲ τούτῳ ἂν δίκαιον λόγον ἀντείποιμι, ὅτι σὺ καλῶς λέγεις, ὦ ἄνθρωπε, εἰ οἶσι δεῖν κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι ἄνδρα ὅτου τι καὶ σμικρὸν ὄφελός ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν, ὅταν πράττῃ, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ (28 B). Und wieder: εἴ μοι πρὸς ταῦτα εἴποιτε· ὦ Σώκρατες, νῦν μὲν Ἀνύτῳ σὺ πεισόμεσθα, ἀλλ' ἐφίεμέν σε, ἐπὶ τούτῳ μέντοι ἐφ' ᾧ τε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν· ἐάν δὲ ἄλῳς ἔτι τοῦτο πράττων, ἀποθανεῖ· εἰ σὺν με, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τούτοις ἀφίοιτε, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ὑμᾶς, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ περὶ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕως περ ἂν

these folgende Schlussfolgerung. Da ihr, die beiden Kaiser, «Fromme» und «Weise» heisst, so müsst ihr den Christen um jeden Preis Gerechtigkeit widerfahren lassen, d. h. sie nicht des *nomen Christianum* wegen allein schon verurtheilen. Da anderseits auch ich ein Philosoph bin, ein Philosoph von Beruf, so kommt es mir im vorliegenden Falle zu, das Gerechte mit dem Worte (λέγειν früher, opp. πράττειν der Kaiser) zu vertreten, um jeden Preis, selbst auf Todesgefahr. Diese Gedanken führt Justin im 2. c. in oratorischer Weise aus.

Man erkennt sofort den in Platos Schriften und in Platos Geist wohlgeschulten Rhetorenzögling.

Auch der platonische Sokrates legt sich die Frage vor: Was ist Aufgabe des Richters, was Aufgabe des Redners? Für den Richter, δικαστής, deutet schon der Name an, dass er das Recht zu wahren berufen ist; des Redners Sache ist hingeben, die Wahrheit zu sagen. Καὶ δὴ καὶ νῦν τοῦτο ὑμῶν δέομαι δίκαιον... αὐτὸ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τούτῳ τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μὴ· δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τάληθ' ἢ λέγειν (1).

Auch die Nebenbemerkung Justins (2), er fürchte den Tod nicht, weil er ja kein wirkliches Übel sei, schliesst sich an den berühmten Ausspruch des Sokrates an, was übrigens schon von Otto u. a. bemerkt ist.

ἐμπνέω καὶ οἶός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῶν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷα περ εἶωπα, ὅτι ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνη ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελεῖ οὐδὲ φροντίζεις; (29 CDE).

(1) Ap. Sokr. 18 A.

(2) C. 2 Schluss.

Eine Gegenüberstellung wird das Verhältniss deutlicher machen:

JUSTIN AP. C. 2 (1).

Οὐ γὰρ κολακεύσοντες ὑμᾶς...
ἀλλ' ἀπαιτήσοντες κατὰ τὸν
ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν λόγον
τὴν κρίσιν ποιήσασθαι προς-
εληλύθαμεν, μὴ προλήψει
μηδὲ..... χρονία προκατε-
σχηκυία φήμῃ κακῇ (a)

τὴν κατ' ἐαυτῶν ψῆφον φέ-
ροντας (b)

Ἡμεῖς μὲν γὰρ πρὸς οὐδενὸς
πείσεσθαι τι κακὸν δύνα-
σθαι λελογίσμεθα, ἢν μὴ κα-
κίας ἐργάται ἐλεγχώμεθα
ἢ πονηροὶ (c) διεγνώσμεθα.

PLATON AP. SOKR. 30 C (1).

(Vgl. damit τοὺς πρώτους
κατηγοροὺς... πάλαι πολλὰ
ἤδη ἔτη (a) und ihre δια-
βολή, Ap. Sokr. 18 A-19 A
u. f.)

...οὐκ ἐμὴ μείζω βλάβετε
ἢ ὑμεῖς αὐτοὺς (b).
...νῦν οὖν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι,
πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἐμυτοῦ
ἀπολογεῖσθαι, ὥς τις ἂν οἶοιτο,
ἀλλ' ὑπὲρ ὑμῶν (b), μὴ τι
ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ Θεοῦ
δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισά-
μενοι.

...ὅτι οὐ καλῶς λέγεις, ὦ ἄν-
θρωπε, εἰ οἶσι δεῖν κίνδυνον
ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ
τεθνάναι ἄνδρα ὅτου τι καὶ
σμικρὸν ὄφελός ἐστίν, ἀλλ' οὐκ
ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν, ὅταν
πράττη, πότερον δίκαια ἢ

(1) Die bei Justin und Plato gemeinsamen Gedanken sind gesperrt.

ἄδικα πράττει καὶ ἀνδρὸς
 ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ (c)
 (28 B).
 ὑμεῖς δὲ ἀποκτεῖναι μὲν δύ-
 νασθε, βλάψαι δ' οὐ (d).
 ...ἐμὲ μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν βλά-
 ψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυ-
 τος· οὐδὲ γὰρ ἂν δύναιντο
 (d)· οὐ γὰρ οἶομαι Σεμιτὸν
 εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χεί-
 ρονος βλάπτεσθαι (30 CD).

Zum ganzen zweiten und zum Anfang des dritten Capitel's der Apologie Justins vergleiche man noch die Principien, welche Plato am Schluss des Gorgias (527 B) aufstellt und Justin eines um das andere sinngemäss zur Anwendung bringt: « Unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein ruhig geblieben, 1. dass man das Unrechtthun mehr scheuen müsse als das Unrecht leiden, und 2. dass ein Mann vor allem darnach streben müsse, nicht dass er scheine gut zu sein, sondern dass er es auch sei in seinem besonderen Leben sowohl als in dem öffentlichen; 3. wenn aber jemand schlecht wird in irgendeiner Hinsicht, dass er dann muss gezüchtigt werden, und dass dies das zweite Gut ist, nächst dem gerecht sein, es werden und durch Bestrafung dem Gesetz genügeleisten; und 4. dass man alle Schmeichelei, sowohl gegen sich selbst als gegen andere, seien es nun viele oder wenige, fliehen und nur auf diese Art sich auch der Redekunst bedienen müsse, immer für das Recht... » (1).

(1) Nach der Übersetzung Schleiermachers; nur die Zahlen habe ich der Übersichtlichkeit halber beigelegt.

Justins rhetorischer Standpunkt deckt sich also vollständig mit jenem Quintilians und ist dem geistlosen Sophistenthum der Kaiserzeit ebenso entgegengesetzt, wie seinerzeit die ideale und hochethische Rednertheorie des göttlichen Plato der käuflichen Gesinnungslosigkeit jener, welche sich darauf verstanden, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.

Durch diesen Nachweis hat sich gleichzeitig ergeben, dass die Einleitung von Justins Apologie sich sehr stark an platonische Gedanken und selbst an platonische Ausdrucksweisen anlehnt. Es bedarf noch einer gründlichen Untersuchung (1), wieweit diese Zusammenhänge führen, und sie würde reichlich die Mühe lohnen; allein hier muss es dabei sein Bewenden haben, noch einen kurzen Blick auf den Gedankengang der platonischen Apologie zu werfen und daraus für die Beurtheilung der Justin'schen Disposition einige Anhaltspunkt zu gewinnen.

d) FRAGESTELLUNG UND GEDANKENENTWICKLUNG IN DEN APOLOGIEN PLATONS UND JUSTINS.

Man ist sich jetzt ungefähr darüber einig, dass die Apologie des Sokrates nicht in dieser Form von ihm selbst vorgetragen worden ist, sondern als freie Kunstschöpfung des platonischen Genies zu gelten hat (2).

(1) v. Ottos Angaben sind ganz und gar ungenügend und entsprechen nicht entfernt den heutigen philologischen Anforderungen; überhaupt ist für das Sprachliche der christlich-hellenischen Literatur noch lange nicht das gethan, was für die christlichen Lateiner z. B. durch v. Hartels Schule geschehen ist.

(2) Vgl. über diese Frage zuletzt JBrunns, Das literarische Porträt der Griechen, Berlin 1896, 209 f. Auch für das Folgende sei hiermit auf die Ausführungen Bruns' über die platonische Apologie ver-

Sokrates war nicht mehr. Dem tiefen Seelenschmerz über des Meisters Hingang und über die Blindheit der Mitbürger wollte Platon, noch ein junger Mann, Ausdruck geben. Das konnte am besten dadurch geschehen, dass des Meisters Bildnis in seiner ganzen hehren Seelenschönheit den Zeitgenossen vor Augen geführt würde. Eine literarische Grabschrift wollte der Jünger dem Meister setzen. In welcher Weise?

Vier Jahrhunderte später hat unter den Römern ein grosser Mann einen ähnlichen Gedanken gefasst. Augustus war es; der wollte sich selbst die Grabschrift setzen, die zu einer ausführlichen Abhandlung wurde. Und er liess in den Stein gravieren, welchen *cursus honorum* er durchgemacht, wie oft er die Feinde geschlagen, wie oft er Triumphe gefeiert, welche Tempel und Wasserleitungen er gebaut, wie er seinen Veteranen Landgut angewiesen u. s. w. Von Sueton herab bis auf Karls des Grossen Biographen Einhard haben zahlreiche lateinische Geschichtschreiber das auf die Dauer langweilige Schema des kaiserlichen Selbstbiographen treulich copiert, wenn sie uns den Charakter eines Kaisers zeichnen wollten. Wir verzeihen es ihnen; sie waren ja keine Hellenen.³

Aber Platon war es.

Sein Genie fand den richtigen Weg, die Gestalt des geliebten Meisters getreuer zu verewigen, als dies der einfache Xenophon mit seinen Ἀπομνημονεύματα vermocht hat.

wiesen. Die jüngste Abhandlung von Wetzel (Über die Composition, den literar. Charakter und die Tendenz der platonischen Apologie des Sokrates, Gymnasium 14, 23 u. 24) war mir zu meinem Leidwesen bis zur Stunde noch nicht zugänglich.

Allerdings wäre es das Naheliegendste gewesen, die einzelnen Züge aus dem Leben des Sokrates in einer bestimmten Reihenfolge aneinanderzureihen.

Aber « Platon verzichtet auf alle Vortheile dieses Verfahrens. In dem Wunsch, die Wahrheit ganz zu geben, wählt er das Kleid der Dichtung. Denn man darf sich darüber nicht täuschen: Was unsere dem antiken Formsinn so fremde Anschauung Gefahr läuft, als Frivolität zu deuten, entspringt in Wahrheit aus einem innigeren Verlangen nach geschichtlicher Treue. Es liegt der Wahl dieser Form der Gedanke zugrunde..., dass der historische Bericht überhaupt nicht imstande ist, das Wesen einer Persönlichkeit vollkommen wiederzugeben. Was sich erzählen lässt, sind immer nur Einzelheiten, die in ihrer Isolierung leblos bleiben. Es gilt, die Wärme wieder zu erzeugen, die der Verblichene einst ausstrahlte, die Atmosphäre neu zu schaffen, in der wir ihm gegenübergestanden haben. Das vermag nur die Dichtung. Nur wann durch sie eine Illusion hervorgerufen ist, die dem antiken Kunstsinn nicht als Trug, sondern als höhere Wahrheit erscheint, die Illusion, dass wir den Klang jener Stimme wieder zu hören meinen, glaubt Platon das, worin er den eigentlichen Lebensinhalt seines Helden sieht, mit jener persönlichen Färbung aussprechen zu können, ohne welche die volle biographische Treue in seinem Sian nicht erreicht werden kann » (1).

So entstand Platons Sokratesapologie, ein Meisterwerk griechischer Dichtung oder, wie ich besser sagen möchte, griechischer Kunst.

(1) JBrunns, D. lit. Porträt d. G. 212.

Justin freilich war in einer ganz verschiedener Lage, als er seine Apologie zu schreiben begann. Allein der Geist des göttlichen Platon umwehte auch ihn, den Philosophen und Rhetor, und der Hinblick auf das herrliche Vorbild musste auch dem Nachbild in einem gewissen Grade den Stempel schöner Kunst aufdrücken.

Schon ein flüchtiger Blick hat uns im vorhergehenden Paragraphen den Einfluss des platonischen Geistes auf Justin ersehen lassen.

Fernere Analogien aus der platonischen Apologie werden das bereits Gesagte bestätigen. — Dass dem Justin auch im weiteren Verlauf seiner Rede die Apologie des Sokrates vorschweben mochte, wird man aus den überraschend zahlreichen Anklängen, die soeben aus dem verhältnismässig kurzen Eingang angeführt werden konnten, wohl schon erschliessen. Otto weiss in seinem *Index scriptorum profanorum* (1) zwar nur 14 (resp. 15) Platoncitate aus der sog. I. Apologie aufzuführen; allein diese Angaben sind durchaus ungenügend. Überdies hat sich der Einfluss des grossen Musters in der Nachahmung gewisser platonischer Wendungen nur in zweiter Linie geltend gemacht; der Geist des göttlichen Plato vor allem, jene edle Geist, der dem Nichtchristen Justin eingestandenermassen den Weg zu Christus geebnet, beseelte auch den Christen Justin, umsomehr, als letzterer keinen Grund hatte, das Gute und Schöne, das ihm die nationalhellenische Philosophie und Literatur bot, nach der Taufe beiseitezwerfen.

Im Folgenden soll keine bis in Einzelne eingehende Untersuchung dieses Verhältnisses der Apologie Justins zu

(1) CAChr. 2³ 593 f.

jener Platons geboten werden; das ist für den Zweck dieser Blätter nicht nothwendig. Es soll vielmehr bloss eine kurze stets vergleichende Übersicht über den Gedankengang der platonischen Apologie gegeben werden, weil dies, wie sich zeigen dürfte, auf die Entwicklung der Justin'schen Disposition Licht wirft.

Was Justin in der Einleitung seiner Apologie an platonischen Gedanken und selbst platonischen Wendungen herübergenommen hat, ist bereits besprochen worden. Es empfiehlt das Schönheitsgefühl des Apologeten in hohem Grade, dass er die Verschiedenheit der Situation in der platonischen und in der eigenen Apologie richtig erkannt hat und weder aus der Apostrophe des Sokrates an die ἄνδρες Ἀθηναῖοι noch aus dessen Entschuldigung 'πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα' usw. etwas entlehnt hat.

Sehen wir weiter zu.

Sokrates theilt in der Ausführung seiner Rede die Gegner in zwei Gruppen: die jetzigen Ankläger, denen er später antworten will, und die alten Neider, die längst vor Anytos und Meletos seinen Ruf ungerechterweise angetastet haben. Diese τὰ πρῶτα ψευδῆ κατηγορημένα καὶ τοὺς πρῶτους κατηγοροὺς (18 A) des Platon hat Justin nicht als eigenen Dispositionspunkt verwendet, sondern in Digressionen hineingestellt (Kindermord, Unsittlichkeit u. dgl.). Das war kein glücklicher Griff, und hierin zeigt sich die Überlegenheit Platons deutlich. Man denke sich einmal aus der Apologie des Sokrates cc. II bis VIII (die Anspielung auf Aristophanes 'Wolken' und die Erzählung vom Pythiaspruch 18 A - 24 B) hinweg und später irgendwo als παρέκβασις eingeschaltet, und man wird Platons Geschick herausfühlen.

Aber den Gedanken selbst hat auch Justin wenigstens in der Einleitung berührt.

Sokrates bezeichnet als δεινότεροι κατήγοροι, welche schon πάλαι πολλά ἤδη ἦτη καὶ οὐδὲν ἄληθές λέγοντες (18 B) eine gewisse φήμη verbreiteten, jene Leute, die ihn mit den Sophisten auf gleiche Stufe stellten; darin sei der Grund seiner Anklage, dies die διαβολή, ἥ δὲ πιστεύων Μέλητός με ἐγράψατο τὴν γραφὴν ταύτην (19 B). Genau so konnte auch Justin sagen, dass die öffentliche Meinung, die im Christen *eo ipso* schon einen Verbrecher sah, den Anhängern des Heilandes viel gefährlicher sei als die eigentliche gerichtliche Klage, die sich bloss auf Untersuchung eines criminellen Thatbestandes stützt: εἰ δὲ μηδὲν ἔχοι τις ἐλέγχειν, οὐχ ὑπαγορεύει ὁ ἀληθείας λόγος διὰ φήμην πονηρὰν ἀναιτίους ἀνθρώπους ἀδικεῖν (c. 3, 54 A).

Die Parallele ist schlagend:

Sokrates sagt, er werde eigentlich als (vermeintlicher) Sophist (σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντίζων καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀναζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν 18 B) verfolgt, weil diese Leute gewöhnlich im Rufe von Atheisten stehen (οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν 18 C);

die Christen werden ebenfalls als Atheisten verfolgt, Christ und Atheist sind gleichbedeutend.

Der Unterschied liegt darin, dass Sokrates die *propositio* 'Sophist = Atheist' zugeben konnte, während Justin die *propositio* 'Christ = Atheist' leugnen musste. Daher ist denn auch der Gang der Argumentation bei Justin ein anderer geworden als bei Platon.

Die Sache wäre evident, auch wenn wir bloss die bisher angeführten Gesichtspunkte ins Auge fassen wollten. Zum Überflus zieht aber Justin selbst mit ausdrücklichen Worten den Vergleich zwischen der Anklage, unter welcher die Christen stehen, und jener, die gegen Sokrates erhoben

worden ist: ...Ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερὸν ἐπειρᾶτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτὸν οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ (1) ἀποκτείνεσθαι, λέγοντες καὶνὰ εἰρφέρειν αὐτὸν δαιμόνια. καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν (2).

Nach der platonischen Apologie lautete das ἔγκλημα so: Σωκράτη ...ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐκ ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καὶνὰ (24 B). Die Zweitheilung (νέους διαφθείρειν — ἄθεος) ist nur scheinbar; Platon selbst führt die erste ἀντωμοσίαν auf die zweite zurück (26 B), so dass Justin mit Recht den ersten Theil der Sokratesklage unberücksichtigt lassen und sein bedingungsloses ὁμοίως schreiben durfte. —

In der directen Vertheidigung gegen die gerichtliche Klage weiss Plato eine grosse Lebendigkeit der Darstellung dadurch zu erzielen, dass er den Kläger im Zwiegespräch mit Sokrates vorführt. Diese dramatische Wendung, welche sehr plastisch wirkt, hat auch Justin nicht übersehen. Auch er spricht den Kaiser und seine Söhne wiederholt aufs neue an, was sich hier eindringlicher gestaltet, als wenn Sokrates sich an seine δικασταί wendet, die ja blosse gewöhnliche ἄνδρες Ἀθηναῖοι waren. Hiedurch werden wir auch dafür entschädigt, dass Justin sich (in der

(1) ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ist dasselbe wie ἄθεον allein; zahlreiche Belege, wie Justin «*libenter cumulat verba eiusdem fere significationis*», bei v. Otto I 1³ LXXI.

(2) C. 5 (55 E, 56 A). Der Held der platonischen Apologie bildet nach dieser Stelle also einen historischen Factor in der Justin'schen (d. h. stoisch-christlichen) Logoslehre; ein Grund mehr, die platonische Apologie selbst auch in literarischer Beziehung Muster sein zu lassen.

« ersten » Apologie wenigstens) an keinen Meletos gewendet hat; in der zweiten hätten allerdings des Crescens Angriffe künstlerisch, d. h. dramatisch, viel besser ausgebeutet werden können, als es thatsächlich unserm Justin gelungen ist.

Mit c. 16 (28 A) beginnt in der platonischen Apologie ein neuer Abschnitt. Hat Sokrates eben die beiden Anklagepunkte (νέους διαφθείρειν, ἀθεότης) entkräftet, so schliesst er dem negativen Beweis den positiven an, dass er immer seine Pflicht gethan habe, nämlich durch Erfüllung des Berufes, den er von Gott erhalten. Man erkennt sofort die (bewusste oder unbewusste) Verwandtschaft mit der Apologie Justins. Auch hier folgt, wie wir gesehen, dem negativen Beweisverfahren (*propositio: nomen Christianum* = *maiestas*) das positive (der göttliche Charakter des Christenthums, siehe oben S. 29). Hier wie dort liegt der Nachdruck auf den positiven Darlegungen; welcher Redner würde auch zuerst die stärkeren und dann die schwächeren Argumente bringen! (1).

Sogar die Übergangsformeln haben eine gewisse Ähnlichkeit; nur ist die Reihenfolge der Gedanken umgestellt:

APOL. SOKR. 28 A:

Ἀλλὰ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθη-
ναῖοι, ὡς μὲν ἐγὼ οὐκ ἀδικῶ
κατὰ τὴν Μελήτου γρα-

JUSTIN APOL. c. 12 (60 B):

Ἦν μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τού-
τοις παυσάμενους μὴδὲν
προστιθέναι (c), λογισαμέ-

(1) «Niemand kann verkennen», sagt JBruno von der platonischen Apologie, «dass wir uns hier (28-31 D) auf der Höhe befinden. Die Sprache rauscht in gewaltigen Perioden. Man versteht mit einemmale, ohne dass es gesagt wird, dass der Gottgesandte mit der An-

φῆν (a), οὐ πολλῆς μοι δο-
 κεῖ εἶναι ἀπολογίας (b),
 ἀλλὰ ἱκανὰ καὶ ταῦτα (c).
 Ἄ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν
 ἔλεγον, ὅτι πολλή μοι ἀπέχ-
 θεια γέγονεν καὶ πρὸς πολ-
 λούς, εὖ ἴστε ὅτι ἀληθεύ-
 εστιν (d).

νους ὅτι δίκαιά τε καὶ
 ἀληθῆ ἀξιοῦμεν (d) κτέ.

C. 13 (60 CD): "Αἱ θεοὶ μὲν
 οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν... (a) τίς
 σωφρονῶν οὐχ ὁμολογή-
 σει; (b)

Angesichts des geschilderten Thatbestandes ist es näm-
 lich einleuchtend, dass v. Engelhardt den Schluss von c. 12
 nicht zu einem Schluss auf Justins Auffassung des Christen-
 thums verwenden durfte. Zuerst definiert nämlich der ge-
 nannte Gelehrte den justinischen «Begriff des Christen-
 thums» als «Anbetung des wahren Gottes und tugendhaftes
 Leben im Glauben an den ewigen Lohn», oder: «... der
 Glaube an die wahre Lehre mit diesem dreifachen Inhalt» (1).
 Dann heisst es von Justin weiter: «Nachdem er diese drei
 Stücke (die eben genannten) ausführlicher besprochen hat,
 erklärt er am Schlusse des 12. Capitels, er könne eigent-
 lich schliessen; das Gesagte genüge (2), um eine richtige
 Einsicht in Lehre und Leben der Christen zu gewinnen» (3).
 Daran ist erstens die Umstellung des justinischen «sowohl

klage wegen Gottlosigkeit vonseiten eines Meletos nur spielen kann...
 Es ist wie eine extatische Aufwallung, die während dieser Worte
 über den Sprecher kommt. Ein fremder Schein religiöser Verzücktheit
 ruht auf seinem Haupt» aaO. 218. — Wenn Justin sein grosses Vor-
 bild in der Form nicht entfernt erreicht hat, so dürfen wir es ihm
 nicht zu hoch anrechnen.

(1) S. 85.

(2) Von v. Engelh. gesperrt.

(3) S. 86.

Leben als Lehre» zu «Lehre und Leben» unrichtig und sinnstörend. Zweitens sagt Justin keineswegs, «das Gesagte genüge» zur Darstellung des Christenthums schlechtweg; sondern der Sinn ist doch der, dass es zur Rechtfertigung des *nomen Christianum* gegenüber dem römischen Staat, gegenüber der Anklage auf *maiestas*, genüge (*δίκαια καὶ ἀληθῆ ἀξιοῦμεν*, als Hendiadys etwa «wahrhaft Gerechtes», «tatsächlich Gerechtes»: *δίκαια* ergibt sich aus der *propositio*; das *ἀληθῆ* in diesem Zusammenhang ist am Anfang von c. 8 angedeutet). v. Engelhardt sagt dann weiter an einer anderen Stelle: «Deutlich tritt auch in diesem Abschnitt (c. 9-12) die Dreizahl der christlichen Grundlehren hervor. In derselben Reihenfolge wie in dem ersten Abschnitt werden die drei Stücke, welche das Christenthum constituieren, Verehrung des wahren Gottes, frommes und rechtschaffenes Leben, und Erwartung des ewigen Lohns, aufgezählt und erläutert, und in derselben Weise wie dort wird der innere Zusammenhang, der zwischen ihnen besteht, nachgewiesen. Sehr geschickt werden an jedes einzelne Stück apologetische Gedanken angeknüpft, und im apologetischen Interesse wird betont, dass die Gerechtigkeit des Lebens, worauf es der römischen Obrigkeit am meisten ankommen musste, durch die Erkenntnis des wahren Gottes und durch den Glauben an ewigen Lohn und ewige Strafe sichergestellt sei» (1). Nach den oben gewonnenen Resultaten dürfte es deutlich geworden sein, dass die «apologetischen Gedanken» keineswegs nur «sehr geschickt angeknüpft» sind, sondern den Kern der Ausführungen bilden, an den sich umgekehrt die *entsprechend gewählten* Bruchstücke aus dem

(1) S. 91 f.

Leben (und der Lehre) der Christen naturgemäss anfügen. Von c. 4-12 gilt in besonderem Masse, was v. Engelhardt selbst früher hervorgehoben hat, aber leider nicht consequent durchführt: «Da alles, was Justin in den Apologien über das Leben und von der Lehre der Christen sagt, dem apologetischen Zwecke dient, so lässt sich eine erschöpfende Darstellung seines christlichen Glaubens nicht erwarten» (1).

Aus dem ganzen Gang der Disposition ist denn wohl bereits hinlänglichklar geworden, dass der ganze Nachdruck der justinischen Ausführungen vielmehr auf dem zweiten Theil, dem Nachweis der Gottheit Christi, liegt; wir wollen also nicht noch einmal auf diese Dinge zurückgreifen. Wie haltlos v. Engelhardts eben angeführte Behauptung in *formeller* und somit auch in *sachlicher* Beziehung ist, mag nur noch an einem analogen Falle gezeigt werden, der umso mehr Beachtung verdient, als er von einem noch viel besser als Justin geschulten rhetorischen Schriftsteller stammt. Apuleius aus Madaura nämlich, berühmt durch seinen Roman *Metamorphoseon* ll. XI u. a., hat uns gleichfalls eine «Apologie» hinterlassen, die zwischen 155 und 158 n. Ch., also nicht viel später als die des Justin, geschrieben ist. Nachdem er in Rom seine Laufbahn als Sachwalter begonnen hatte, kehrte er in seine Heimat (2) zurück. Hier schloss er mit einer reichen Witwe, Aemilia Pudentilla, eine Ehe. Allein diese Verbindung zog für ihn schwere Folgen nach sich; er wurde wegen Magie in Anklagezustand versetzt. Die Verwandten der Pudentilla, denen die

(1) S. 85.

(2) Madaura liegt an der Grenze von Numidien und Gaetulien.

eingegangene Ehe ein Dorn im Auge sein musste, beschuldigten ihn nämlich, nur durch Anwendung von Zaubermitteln habe er die Hand der so lange unvermählt gebliebenen Wittwe gewonnen. Gegen diese Anklage nun vertheidigt sich Apuleius. Jene lautete, wie gesagt, auf Magie; aber die Gegner hatten in ihrer Anklageschrift auch die persönlichen Eigenschaften und Lebensverhältnisse des Apuleius berührt, die natürlich nicht Gegenstand der gerichtlichen Klage sein konnten und sollten: «*accusamus apud te philosophum formosum et tam graece quam latine disertissimum*» (c. 4); der Geklagte geht aber auch auf diese Dinge ein und verwertet sie rhetorisch zu seinen Gunsten. Erst mit c. 25 beginnt der eigentliche Gegenstand der Rede: *aggredior iam ad ipsum crimen magiae*. Dieser Theil zerfällt in zwei Unterabtheilungen; die erste, die jede Handlung der Zauberei ableugnet, reicht von c. 29 bis c. 65, die zweite, die jedes Motiv für Zauberei bestreitet, von c. 66 bis zum Schluss. Die Hauptsache ist also selbstverständlich nicht im ersten, sondern im zweiten, auch entsprechend längeren Theil der Rede erörtert (1).

Doch es ist Zeit, zu der platonischen Apologie zurückzukehren.

Schon Lysias hat es als Grundsatz der athenischen Rechtspflege ausgesprochen, dass der Angegriffene nicht bei der Sache zu bleiben brauche, sondern auf seine ganze Lebensführung hinweisen dürfe, um eine günstige Stimmung für sich zu erwecken (2). Längst schon vorher hat

(1) Vgl. M. Schanz, Gesch. der röm. Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des K. Justinian, 3. Abth. 1896, 85 f. 99 ff.; Zeit der Apol.: Zeittafel XVI.

(2) Das Nähere JBrunns aaO 443 f.

die Praxis dies geübt; auch Sokrates handelt demgemäss. Mit Hochgefühl weist er (32 A-E) darauf hin, dass er selbst unter Lebensgefahr seine Bürgerpflichten erfüllt habe. Diesen Gedanken nun hat allerdings Justin im zweiten Theil der (ersten) Apologie nicht verwertet; aber es erinnert lebhaft an das würdevolle sokratische *μεγάλα δ' ἔγωγε ὑμῶν τεκμήρια πηρέζομαι τούτων, οὐ λόγους, ἀλλ' ὃ ὑμεῖς τιμᾶτε, ἔργα* (32 A), wenn Justin die Schilderung der gottesdienstlichen Zusammenkünfte und des heiligen Wandels der Christen giebt, obwohl diese Darlegungen nicht selbständige, sondern untergeordnete Dispositionspunkte sind. —

Auch der Schluss der platonischen Apologie enthält einen Grundsatz, den Justin nicht nur auch seinerseits ausgesprochen — schon im Eingang —, sondern auch vertreten hat: *οὐδὲ δίκαιόν μοι δοκεῖ εἶναι δεῖσθαι τοῦ δικαστοῦ οὐδὲ δέον ἀποφεύγειν, ἀλλὰ διδάσκειν καὶ πείθειν. Οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ κἀθίσταται ὁ δικαστής, ἐπὶ τῷ καταχαρίζεσθαι τὰ δίκαια, ἀλλ' ἐπὶ τῷ κρίνειν ταῦτα· καὶ ὁμῶμοκεν* (bezieht sich auf athenische Satzung) *οὐ χαριεῖσθαι οἷς ἂν δοκῇ αὐτῷ, ἀλλὰ δικάσειν κατὰ τοὺς νόμους* (35 CD). —

Wie weit man aber auch über bewusste oder unbewusste Anlehnung Justins an Platon in jedem einzelnen Falle urtheilen mag, so steht es doch jedenfalls fest, dass Justin die Apologie des Sokrates genau gekannt und sehr oft mit Vorsatz, mitunter vielleicht auch unabsichtlich platonische Wendungen, platonische Gedanken und platonische Anschauungen zu den seinen gemacht hat. Im Detail die Grenze zu ziehen, ist schwer; sollte daher jemand in dieser oder jener Kleinigkeit die Selbständigkeit Justins behaupten wollen, wo ich platonisches Gut vermuthen zu können glaubte, so ist doch, abgesehen von den angegebenen positiven Endresultat, aus der vorliegenden Vergleichung,

die sich ohnehin nur an das Hauptsächlichste halten wollte, manches Streiflicht auf Justins Schriftstellereigenthümlichkeit abgefallen.

Die sog. zweite Apologie ist hier nicht in den Bereich der Untersuchung gezogen worden; die Gründe hiefür sind aus dem zu entnehmen, was über den unfertigen Charakter dieser « zweiten » Apologie später noch zu sagen sein wird; dass diese künstlerisch möglicherweise dieselbe Rolle spielen sollte, welche bei Platon den letzten neun Capiteln (35 E-42) zufällt, ist schon bemerkt worden und bedarf nach dem bisher Erörterten wohl keines Wortes mehr.

VIII.

**Rückblick auf die wichtigsten bisherigen Auffassungen
der I. Apologie.**

Justins Apologie ist eine Rede und muss *als solche* beurtheilt werden.

Dies dürfte sich aus dem Gesagten ergeben haben.

Das heisst natürlich nicht, dass diese Rede wirklich vorgetragen worden ist oder auch nur zum Vortrag bestimmt war. Es giebt ja genug Reden in der Literaturgeschichte, die in Wirklichkeit nie vorgetragen worden sind oder vorgetragen werden sollten; und doch sind sie Reden, d. h. sie sind nach den Regeln der kunstgemässen Rede abgefasst. Die Reden z. B., welche Thukydides oder Livius ihren Helden in den Mund legen, sind gewiss Reden, mögen sie thatsächlich auch nur deswegen in jenen Geschichtswerken stehen, um die Zeitlage u. dgl. in lebendigerer und abwechslungsreicherer Darstellung zu illustrieren. Und wenn Plato seinen Sokrates vertheidigen und rechtfertigen will, so legt er ihm die herrliche Apologie in den Mund, die deswegen gewiss nicht in der uns vorliegenden Gestalt gesprochen worden zu sein braucht (1).

Die Alten, in derselben geistigen Atmosphäre aufgewachsen wie Justin, mussten den rhetorischen (nicht im schlimmen Sinn!) Charakter der Apologie für so selbstver-

(1) Dass z. B. anfangs des 4. Jahrhunderts v. Ch. fingierte Reden eine beliebte Form des literarischen Kampfes waren, zeigt J. Bruns, Das literar. Porträt der Griechen, Berlin 1896, 521 ff.

ständig halten, dass ihnen daran nichts auffiel und sich ihnen also auch nicht der Gedanke nahelegen mochte, diesen Punkt zu betonen (1). Dass Eusebios, dem es sich bloss um geschichtliche Excerpte handelte, auf den literarischen Charakter der Apologie kein Gewicht legt, ist ganz natür-

(1) Wie viel genauer als heute die damaligen Gebildeten in die Geheimnisse der Redekunst eingeweiht waren, mag man aus einer Stelle der Rede *περὶ τοῦ παραφθέρματος* entnehmen, in der sich Ailios Aristides (siehe oben 88 Note 1) gegen den Tadel zu rechtfertigen sucht, dass er sogar eine Rede auf die Pallas Athene durch einen Excurs über sich selbst und seine Rednertugenden unterbrochen habe: «Ich behaupte, dass es im Interesse der Redekunst selbst häufig nothwendig wird, ganz abgesehen von Nebenabsichten und zum Besten der Zuhörer die Rede zu unterbrechen. Thut man das nicht, so sage ich, wird vieles, was den Gebildeteren sich vielleicht nicht entzieht, doch der Menge entgehen. Es giebt Schönheiten (*χάλλη*), wie in der Poesie, so in der Rede, und gewisse mehr oder weniger mit einander verwandte *Ausdrucksformen* (*ιδέαι*), die freilich alle zusammen zu umfassen nichts Kleines ist; aber wenn einer auch nur einen Theil davon beherrschte, gewann er davon schon Ruhm. Homer allerdings macht unter den Dichtern eine Ausnahme. Wenn nun jemand es sich zur Aufgabe stellt, alle diese Schönheiten insgesamt und in allen *Mischungen*, die die Rede gestattet, anzuwenden (*πάσας μίξεις μιῶναι*), also erstlich jedem Moment die *charakteristische Färbung* (*τὰ ἥδη πρέποντα*) zu geben, dann die *richtigen Verbindungen* (*τὰς συζυγίας*) einzugehen, wo also *Genauigkeit* (*ἀκριβείας*) erforderlich ist, da den *Reiz* (*τάχος*) der Darstellung hinzuzufügen, wo *Gründlichkeit*, da die *Lebhaftigkeit*, der *Fülle Klarheit*, dem *feierlichen Ernste Anmuth* zu verbinden, wo *Erfindung* eintritt, da *Eintheilung*, wo *Kühnheit*, da *Bestimmtheit* anzuwenden, mit diesem allen aber *Leichtigkeit* und *schnellen Fluss* zu vereinigen — dann *schwindelt es ja jedem Zuhörer vor den Augen* und er weiss nicht, wie ihm geschieht, sondern wie auf dem Schlachtfeld umgetrieben geraten sie ausser sich, und soviel Verstand und Bildung ein jeder hat, ist er entzückt, der über die *Schärfe des Ausdrucks*, der über die *Feinheit der Gedanken*, ein dritter, wie *reizend* das Ganze. Der Redner aber arbeitet sich zuschanden für sie» usf. Und später: «Was sagst du? Du verstehst von der Sache, um die es sich hier handelt, nicht das mindeste, sondern während ich einzeln jede der Flöten spiele und doch *zugleich alle Harmonien in Anwendung bringe*, sitztest du da und siehst nur auf die Bewegung

lich. Hieronymus hat bloss den Eusebios ausgeschrieben (1). Ein literarhistorisches Urtheil über Justin treffen wir erst bei Photios. Nach ihm ist Justin « ein Mann, der es in der christlichen Philosophie und noch mehr in der ausserchristlichen (μάλιστα γὰρ τῆς ἑξωτερικῆς) aufs höchste gebracht hat und umflossen ist vom Reichthum der Bildung und des Wissens. Mit *rhetorischer Kunst* die natürliche Schönheit seiner Philosophie zu schmücken, gab er sich keine Mühe. Daher auch seine Worte, so gewaltig sie sonst sind und so sehr sie wissenschaftliche Haltung bewahren, *nicht von der Würze triefen, welche die rhetorische Kunst verleiht*. Darum fesselt er auch nicht durch lockende und einschmeichelnde Form die grosse Menge » (2). Leider ist dieses Urtheil des Patriarchen von Constantinopel für uns von gar keiner Bedeutung, weil er bereits, wie Harnack (3) gegen v. Engelhardt (4) mit Recht hervorhebt, lauter *unterschobene* Schriften von Justin vor sich hatte und sich also auf unsere Apologie nicht beziehen konnte, wie bis in die neueste Zeit angenommen worden ist. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass dieses Urtheil des Photios mit dazubegetragen hat, die rhetorische Seite an der echten Apologie ausseracht zu lassen.

Späterhin ist es, nach der Reformation erst recht, unserem Justin und seiner Apologie genau so gegangen wie

eines einzelnen Fingers, geradeso, als wenn eine Lyra oder Zither ganz *vollstimmig* gespielt wird und du nur den Ton einer einzigen Seite zu hören glaubst » (ed. Dindorf t. II. Or. XLIX p. 393. Dazu Baumgart, Aelius Aristides 6 ff.).

(1) Dazu v. Engelhardt 7.

(2) Bibl. col. 125 bei v. Otto 1 1³ LXIV.

(3) a. a. O. I.

(4) P. 7 f.

etwa den Katakombengemälden. Man suchte und fand hier wie da Argumente, die man für die eigene Lehrmeinung verwertete, wie es eben traf; von einer unbefangenen Untersuchung, die doch vom literarhistorischen, beziehungsweise kunsthistorischen Gesichtspunkt ausgehen muss und nur auf einer solchen Grundlage zu weiteren historischen oder dogmatischen Folgerungen gelangen darf, lassen sich kaum die Ansätze bemerken. Und doch handelt es sich bei der Katakombenmalerei so gut wie bei der Apologie Justins um wichtige und folgenschwere Fragen.

Die von Photios eingeschlagene Bahn war wieder verlassen; die Methode oder vielmehr Unmethode des Eusebios trieb wieder ihre Blüten, namentlich in der ersten Hälfte und um die Mitte unseres Jahrhunderts, als die Tübinger Schule Hegel'sche Geschichtsconstruction auch in die christliche Literaturgeschichte hineintrug (1).

Aber auch bis in die jüngste Zeit ist man über ganz leise Ansätze einer literarhistorischen Würdigung der Apologie nicht hinausgekommen, wie denn überhaupt in dieser Beziehung die hellenisch-christliche Literatur bedeutend mehr vernachlässigt ist als die lateinisch-christliche.

Neuerdings hat, von kürzeren gelegentlichen Bemerkungen v. Ottos u. a. abgesehen, Aubé wieder auf die Ähnlichkeit zwischen der Apologie Justins mit der des Plato hingewiesen. Im Anschluss an Cap. 2 sagt er nämlich: «Comment ne pas penser, en lisant ces lignes, à Socrate devant ses juges, et aux paroles que Platon lui prête dans son Apologie? Saint Justin paraît s'en être inspiré, ou dans une cause analogue il a rencontré les mêmes accents. Je

(1) Das Nähere bei v. Engelhardt 28 ff.

trouve plus de simplicité familière chez le philosophe grec ; chez tous deux même élévation, même sérénité, même confiance dans la bonté de leur cause » (1). Aber er verwertet diesen Gedanken nicht weiter. Das zeigt die Art und Weise, in der sich Aubé die Justin'sche Apologie disponiert denkt.

« Saint Justin continue et pose la question avec une rare précision... (2).

On nous accuse parce que nous sommes Chrétiens... Rien n'est moins équitable... (3).

Quels sont les griefs allégués contre les chrétiens ? continue saint Justin. On les taxe d'athéisme et d'impiété... (4).

On accuse les chrétiens de débauches inouïes... (5).

Dans cette attaque du christianisme, tout argument de défense est en même temps un argument d'attaque. Sur ces derniers points en particulier, l'attaque est directe... (6).

Et s'il faut juger de l'arbre par ses fruits, la doctrine des chrétiens, loin d'être une ouvrière de corruption, a amélioré et purifié leurs mœurs... (7).

En face des accusations, saint Justin place les préceptes de la loi chrétienne... (8).

À côté des préceptes, saint Justin exposait des exemples... (9).

Saint Justin répond encore d'une autre manière à cette accusation de débauches secrètes. Il ouvre à tous les yeux

(1) S. Justin 41.

(2) aaO 41.

(3) aaO 42.

(4) aaO 44.

(5) aaO 46.

(6) aaO 47.

(7) aaO 48.

(8) aaO 48.

(9) aaO 49.

ces assemblées chrétiennes si odieusement calomniées, et expose au grand jour les cérémonies de l'initiation et les mystères qui s'y accomplissent périodiquement...» (1).

Man sieht, wie oberflächlich diese ganze Disposition ist, wenn sie überhaupt eine Disposition ist. In der angegebenen Weise hätte vielleicht Aubé die Apologie disponiert; Justin that dies anders.

Verlassen wir Aubé und wenden wir uns dem angesehensten unter den modernen Beurtheilern der Apologie zu, Moriz v. Engelhardt.

Er hat vor allem das dogmengeschichtliche Moment im Auge, ist sich aber der Gefahr wohl bewusst, welcher er damit bei der Beurtheilung Justins ausgesetzt ist: « Da alles, was Justin in den Apologien über das Leben und von der Lehre der Christen sagt, dem apologetischen Zwecke dient, so lässt sich eine erschöpfende Darstellung seines christlichen Glaubens nicht erwarten » (2). Leider hat aber v. Engelhardt auf der anderen Seite das literarhistorische Interesse über dem dogmengeschichtlichen völlig in den Hintergrund treten lassen, so dass der Zusammenhang der einzelnen Partien unserer Apologie gar nicht zur Geltung kommt. Er legt sich nämlich den Grundgedanken der Apologie folgendermassen zurecht:

«Um die beiden Vorwürfe der Gottlosigkeit ($\alpha\theta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) und der sittlichen Verworfenheit ($\κακαοῦργοι$) zu entkräften, und um zu beweisen, dass die Christen weder gottlose Lehren führen noch Böses thun, zeigt er, dass sie den Gott anbeten und verehren, der seinem Wesen nach von den Gläubenden ein tugendhaftes Leben fordert und seiner Forde-

(1) aaO 50.

(2) S. 85.

rung durch Verheissung ewigen Lohns und durch Androhung ewiger Strafen Nachdruck verleiht».

«So stellt sich unter der Hand der Begriff des Christenthums in den Apologien fest. Es ist Anbetung des wahren Gottes und tugendhaftes Leben im Glauben an den ewigen Lohn. Oder auch: die wahre Lehre von Gott, von der Gerechtigkeit und von der Belohnung des Guten und der Bestrafung des Bösen und ein Leben, das dieser Lehre entspricht; oder: der Glaube an wahre Lehre mit diesem dreifachen Inhalt» (1).

«Wir werden daher», heisst es später, «im Sinne Justins verfahren, wenn wir *das Wesen des Christenthums zunächst nach den drei ersten Abschnitten der ersten Apologie zu bestimmen suchen, und im Auge behalten, dass alles Übrige zu weiterer Ausführung und zur Begründung gehört*».

Es ist ein psychologisch sehr interessanter Fall, wie jetzt der Gedanke, die (sogenannte erste) Apologie müsse über das Christenthum Justins dogmengeschichtliche Aufschlüsse bieten, den sonst besonnenen Forscher dahin führt, eine Reihe von Capiteln um jeden Preis in die eben construierte Schablone zu zwängen und alles, was in diese Schablone nicht hineinpasst, als «zur weiteren Ausführung» und «zur Begründung» gehörend einfach beiseite zu lassen.

a) Als Inhalt von Cap. 6 bis 8 (wo sind Cap. 4 und 5 geblieben?) wird angegeben: «Summarische Übersicht über Leben und Lehre der Christen» (2);

b) als Inhalt von Cap. 9 bis 12: «Nochmalige Darstellung des Lebens und der Lehre der Christen» (3);

(1) S. 85.

(2) S. 86.

(3) S. 86 ff.

c) als Inhalt von Cap. 13 bis 20: «Dritte Darstellung des Lebens und der Lehre der Christen» (1);

d) als Inhalt von Cap. 21 bis 60: «Das Mysterium der Person Jesu Christi» (2);

e) als Inhalt von Cap. 61 bis 67: «Die christliche Taufe und die Abendmahlsfeier» (3).

Die Apologie (d. h. die fälschlich sogenannte erste) zerfiel demnach in fünf Theile, von denen die drei ersten immer nur dasselbe Thema mit anderen Worten wiederholten! Bei Justin scheint man schon alles für möglich zu halten! Indes, so geistlos, wie v. Engelhardt will, disponiert der Philosoph denn doch nicht; aber es fragt sich eben, wie man zu einer geeigneteren Disposition kommen kann.

Auch v. Funk, durch v. Engelhardts Eintheilungsversuch offenbar nicht befriedigt, macht unserm Philosophen den Vorwurf fehlender Eintheilung: «Die Schrift (nämlich die sog. erste Apologie) ermangelt, wie die Arbeiten des Kirchenvaters überhaupt, einer strengen Disposition. Doch treten drei Theile bestimmter hervor. Im ersten (c. 1-22) wird die Ungerechtigkeit des Verfahrens des römischen Staates gegen die Christen dargethan... Im zweiten Theil (c. 23-60) werden... die drei Sätze bewiesen... (die c. 23 stehen) ...Der dritte Theil giebt Aufschluss über die Taufe und die Eucharistie...» (4). Und wieder in dem zusammenfassenden Urtheil über Justins Schriftstellerei: «In formeller Beziehung nehmen die Schriften allerdings keine hervor-

(1) S. 94 ff.

(2) S. 97 ff.

(3) S. 102 ff.

(4) Kirchenlex. 6² 2064 f.

ragende Stelle ein. *Es fehlt ihnen ein wohlgeordneter Plan.* Die einzelnen Punkte werden mehrfach nicht nach ihrer naturgemässen Ordnung besprochen, sondern nach der Reihenfolge, in der sie dem Geiste des Auctors sich eben darstellen. Das Zusammengehörige liegt daher nicht selten auseinander; es kommen häufig Digressionen vor; die Darstellung ist bisweilen matt und weitschweifig » (1). v. Funk hat damit eigentlich den Punkt bezeichnet, an dem die Justinforschung endlich einmal einsetzen muss.

Wir haben gesehen, dass die Auffassung der Apologie als *Rede* wenn nicht alle, so doch die meisten der Schwierigkeiten v. Funks beseitigt.

Auch manche andere Missverständnisse müssen damit fallen. So ist K. Clemens Äusserung: « Lässt doch auch... der ganze erregt verworrene Charakter des Werks (der Apologie nämlich) darin das Erzeugnis unmittelbarer Indignation über bisher ungekannte Bedrückungen der Christen erkennen » meines Ermessens für die grössere Apologie durchaus unbegründet; alles, was da « erregt verworrenen Charakter » aufweisen soll, hat sich als gewöhnliche rhetorische Kunstmittel, beziehungsweise auf Dispositionsnachlässigkeiten zurückführen lassen. Der Schluss Clemens, die Apologie müsse des « erregt verworrenen Charakters » we-

(1) Im selben Sinne äussert sich OBardenhewer: « Die Inhaltsskizzen der echten Schriften Justins pflegen im einzelnen vielfach von einander abzuweichen, und der Grund liegt wenigstens zum Theile in einem diesen Schriften eigenen Mangel an Scheidung und Gliederung und geordnetem Ideengange. Justinus entwickelt seine Gedanken nach der Eingebung des Augenblicks. Nur höchst selten verweilt er bei einem Gegenstande, bis er denselben erschöpft, er geht vielmehr von seinem Thema ab und nimmt es später wieder auf, so dass Zusammengehöriges auseinandergerissen, weniger Verwandtes enge verbunden erscheint » usw. Patrol. 93.

gen gleich zu Anfang von Justins Romaufenthalt abgefasst sein (1), ist somit eine unbegründete Vermuthung (2); dieselbe zeigt uns nur an einem Beispiel, dass die Untersuchung über den literarhistorischen Charakter nicht bloss für literaturgeschichtliche, sondern auch noch für manche andere wichtige Fragen ihre ausschlaggebende Bedeutung hat.

(1) Stoisch-christl. Eudämonism. in J. s Apol. 115.

(2) AHarnacks jüngster Nachweis, dass die Apologie «ein paar Jahre nach 150 geschrieben» ist (Chron. d. althchr. Lit. I, 275 ff.), dürfte wohl einleuchten.

IX.

Die sog. zweite Apologie.

a) IHR VERHÄLTNIS ZUR « ERSTEN ».

Was ich über des Verhältniss der I. zur II. Apologie zu sagen gehabt hätte, ist durch die zusammenfassende Darstellung Ad. Harnacks in der eben erschienenen « Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebios » (1) zum grossentheile überflüssig geworden.

Bemerkenswert ist vor allem, dass Harnack mit Recht seine Hypothese (2) *zurückzieht*, Eusebios denke (3) an die Apologie des Athenagoras, die er irrthümlich dem Justin beilege: « ich vermag diese Annahme nicht mehr für wahrscheinlich, sondern nur für eine Möglichkeit zu halten » (4). Eine Flüchtigkeit des Eusebios, wie sie schliesslich jedem Historiker begegnen kann, genügt angesichts so vieler anderer Argumente für die Einheit der « beiden » Apologien vollständig, um alle Schwierigkeiten zu beheben.

Auch die handschriftliche Umstellung von Ap. I und II erklärt sich ganz einfach (5),

Der Sachverhalt ist wohl folgender gewesen.

Eusebios spricht ausdrücklich von einem *zweiten Buch einundderselben* Apologie: « Κατὰ τούτους δὲ καὶ ὁ μικρῶν

(1) I. Bd. 1897, 274 ff.

(2) T. u. U. I. 1.

(3) H. e. IV. 18, 2.

(4) Chronol. 275.

(5) « Schwierig » nennt Veil diese Frage und spricht schliesslich von einem « unglücklichen Zufall, der sie (die zwei Stücke) einem Abschreiber in verschobener Ordnung darbot » XXVI f.

πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστίνος δεύτερον ὑπὲρ τῶν κατ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδούς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι » κτέ. Dieses δεύτερον βιβλίον ist zuletzt noch von v. Funk besonders betont worden. Nachdem derselbe (1) die Gegenargumente erörtert, fährt er fort: «...Aber das ist m. E. alles noch kein hinreichender Grund, um die beiden Apologien in eine aufgehen zu lassen. Eusebius konnte sich doch viel eher in der Bezeichnung der Stücke als über die Zahl der Apologien täuschen oder versehen, und ersteres ist umso eher anzunehmen, als er bei dem Citat aus dem δεύτερον βιβλίον in der That aus unserer zweiten Apologie (c. 3) schöpft und je leichter eine bezügliche Verwechslung war, wenn in seinem Exemplar, was angesichte der Codd. Paris. 450 und Ottob. gr. 274 gar nicht unwahrscheinlich ist, die zweite Apologie vor der ersten stand. Die äusseren Zeugnisse sind also der fraglichen These nicht günstig ». Nun heisst aber das δεύτερον ὑπὲρ τῶν κατ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον (IV c. 16) keineswegs « zweite Apologie », sondern « zweites Buch » — wessen? *der* Apologie, dünkte ich. An dieser Stelle denkt also Eusebios an *eine* Apologie (ὑπὲρ τῶν κατ' ἡμᾶς δογμάτων), die aus zwei Büchern bestand, auf deren index (der membranula) der gemeinschaftliche Titel « Ἀπολογία » oder dergleichen stand. Stellen wir uns nun vor, der Codex, auf welchen z. B. der Ottobonianus zurückgeht, sei von zwei *volumina* (βιβλία) abgeschrieben worden, welche beide denselben index hatten. Da war es leicht, dass die eine kleinere Rolle zufällig zuerst abgeschrieben wurde, dann die andere grössere. Dann hatten einige Codices die Reihenfolge α' + β', während andere die Reihenfolge β' + α'

(1) Tübinger Theol. Quartalschr. 65 1883 163 f.

aufwiesen. Das ist ja bei alten Autoren gar nichts seltenes, dass in der Buchhandlung, unter der Leitung von Sklaven, die Reihenfolge der einzelnen *volumina* gründlich durcheinandergbracht wurde. War es doch möglich, dass eine Anzahl der herrlichsten Bücher des grössten hellenischen Genies uns unter dem erbärmlichen kaufmännischen Titel « τὰ μετὰ τὰ φυσικά » überliefert sind, zu deutsch: « das Rollenbündel nach (local, also 'neben') den naturphilosophischen Vorlesungen »! Ich würde also an einer Apologie Justins festhalten; die meisten, wenn nicht alle, Schwierigkeiten gegen diese Annahme löst sich m. E. durch den Hinblick auf rein materielle Vorgänge bei irgendeinem griechischen Sortimentshändler (1).

Mit Veil (2) eine ursprüngliche *Dreitheilung* der ganzen Apologie (I + II) anzunehmen, liegt kein Grund vor. Βιβλίον und βιβλίδιον heisst zunächst Buch oder Schrift im literarischen Sinne, und die Auffassung als Bittschrift ist eine hier jedenfalls secundäre. Wären die beiden von Veil (3) citierten Justinstellen noch zweifelhaft, so ist doch Eusebios hier zuverlässig, was auch durch die Stelle in den Ss. Parall. (4) bestätigt wird. Die Annahme, dass Eusebios die *eine* Apologie, aber in zwei Bücher (Rollen, entsprechend unserer I. und II. Apol.) getrennt, vorliegen hatte, erklärt alles ganz gut. Der unfertige Charakter der sog. II. Apol., von dem wir sofort zu sprechen haben werden, lässt auch den Grössenunterschied der beiden Theile verständlich erscheinen.

(1) Vgl. zum obigen Birt, d. antike Buchwesen, 731 ff., wo sich eine Menge Beispiele finden.

(2) aaO. 116 f.

(3) aaO. 117.

(4) Veil 116.

b) DISPOSITIONSANSÄTZE IN DER SOG. «ZWEITEN» APOLOGIE.

In der Untersuchung über den Gedankengang der ersten Apologie hat die analytische Methode zu ganz willkommenen Resultaten geführt. Sehen wir nun, ob aus Justins eigenen Andeutungen auch für die sog. II. Apologie eine Disposition zu gewinnen ist.

Das erste mit dem zweiten Capitel könnte zur Noth als *exordium* gelten. Eine *propositio* fehlt; denn τὰ.... ἀλόγως πραττόμενα ἐξηνάγκασέ με ὑπὲρ ὑμῶν, ὁμοιοπαθῶν ὄντων καὶ ἀδελφῶν, καὶ ἄγνοῆτε καὶ μὴ θελήτε διὰ τὴν δόξαν τῶν νομιζομένων ἀξιωμαίων, τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι (41 B) enthält wohl die Motivierung einer *propositio*, aber nicht eine *propositio* selbst.

Für letztere sind wir also nach der oben dargelegten Theorie auf die *repetitio* der *peroratio* angewiesen.

Was in cc. 14 und 15 über die Bitte um Erlaubnis zur Verbreitung der Justin'schen λόγοι gesagt ist, ist so allgemein gehalten, dass es zum Dialog oder zum antihäretischen Syntagma u. dgl. ebenso gut gepasst hätte, und besitzt also für unseren Zweck keinen Wert. Es bleiben also, als eigentliche *peroratio*, nur noch die letzten fünf Zeilen: Καὶ παυσόμεθα λοιπὸν, ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πράξαντες, καὶ προσεπυζάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιώσθηναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους. Εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρίναι (52 C). Matter könnte ein Schluss wohl nicht sein. Man erinnere sich, dass die Theorie gerade hinsichtlich der *peroratio* die höchsten Anforderungen an den Redner stellte, und man wird sofort zugeben müssen, dass keine von diesen Anforderungen erfüllt ist. Die Berufung auf εὐσέβεια und φιλοσοφία bleibt ebenso

wie die Wendung τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν ganz unverständlich und verliert hier ganz die schöne Wirkung, die durch diese rhetorischen Kunstmittel in der Einleitung der ersten Apologie hervorgerufen wird. Eine *repetitio*, die uns zur Erkenntnis der *propositio* verhelfen würde, fehlt ebenfalls; τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντῃ πάντας ἀνθρώπους ist zu vag, um als *propositio* zu gelten, wie man sofort sieht. Also auch der Schluss der zweiten Apologie entschädigt uns nicht für den mangelhaften Eingang.

Die sog. zweite Apologie besitzt also weder einen Eingang und noch weniger einen Schluss nach den Vorschriften der Rhetorik, während Justin in der «ersten» Apologie gerade auf Eingang und Schluss, unter genauester Beobachtung der Schultheorie, die grösste Sorgfalt angewendet hat.

Auch sonst ist jede Mühe vergeblich, einen Hauptgedanken der II. Apologie herauszufinden.

Wohl finden sich einige Ansätze zu *transitiones*, so c. 4.: ὅπως δὲ μή τις εἴπῃ (43 C); c. 5: εἰ δέ τις ἐπέλθοι καὶ ἡ ἔννοια αὕτη ὅτι (43 E); c. 9: ἵνα δὲ μή τις εἴπῃ. Allein auf grund dieser Formeln lässt sich nicht nur keine regelrechte Disposition gewinnen, sondern sie zeigen (Figur der *occupatio*, wie sie schon öfter begegnet ist!) gerade recht deutlich, dass die betreffenden also eingeleiteten Gedankenreihen nicht als Beweise der *propositio* (die ja gar nicht vorhanden ist), sondern als nebensächliche, untergeordnete Ausführungen von Justin gedacht waren. Es bestätigt sich also auch von dieser Seite aus das Urtheil, das ein vielversprechender junger Philologe, der übrigens auf das rhetorische Moment gar nicht geachtet hat, kürzlich über die sog. II. Apologie gefällt hat: *Perspicuum est continuam et apte cohaerentem seriem omnino desiderari,*

quo luce clarius apparet extremam manum huic operi defuisse. Nam solutus et perturbatus hic sententiarum ordo librariorum erroribus aut corruptelis tribui nequit (1).

Es ist somit jedenfalls gewiss, dass wir in der sog. zweiten Apologie eine in jeder Beziehung unvollendete Arbeit vor uns haben; dass Justin, der nach dem Zeugnis der ersten Apologie ein gründlicher Kenner der rhetorischen Theorie ist, eine solche unzusammenhängende Fragmentenreihe in der uns vorliegenden Gestalt publiciert hätte, scheint mir sehr unwahrscheinlich. Ich vermuthe vielmehr, dass die einzelnen Stücke der «zweiten» Apologie bei einer neuen verbesserten Auflage der «ersten» in diese letztere eingefügt werden sollten; Eingang und Schluss wären zu dieser Einfügung ganz geeignet, und Stücke mit der Einleitung ὅπως δὲ μή τις εἴπῃ (2) erst recht. Eine selbständiges Werk sollte aus den jetzt «zweite» Apologie genannten Bruchstücken deswegen wohl nicht werden, weil die *propositio* für die erste wie für die zweite Apologie genau dieselbe ist, wenn wir sie auch, wie gesagt, für die «zweite» bloss

(1) Ferd. Emmerich in seiner trefflichen Inauguraldissertation: *De Justini philosophi et martyris Apologia altera*, Münster i. W. 1896, 66. Der Wert dieser ebenso besonnenen als scharfsinnigen Arbeit besteht hauptsächlich darin, BGrundls Hyperkritik gründlich abgethan zu haben; Ad. Harnack, *Chronol.* 274, Anm. 7, stimmt hierin zu: «Die Hypothesen von Grundl..., nach denen mehr als die Hälfte der sog. 2. Apologie gefälscht sei, kann ich nur für eine Verirrung halten». Beachtenswert und richtig scheint mir 275 Anm. 1 aaO; doch ich kann hier darauf nicht eingehen.

(2) C. 30 ist ein neuer Abschnitt mit diesem ὅπως δὲ μή τις εἴπῃ eingeleitet, c. 43 mit dem gleichbedeutenden ὅπως δὲ μή τινες... δοξάσωσιν und c. 46 ἵνα δὲ μή τινες εἴπωσι (cf. c. 7: Ἀλλά, φήσει τις...); diesen negativen Einleitungen entspricht das positive ἵνα δὲ(ἤδη) καὶ τοῦτο φανερόν ὑμῖν γένηται c. 23 und 37, oder ἀκούσατε c. 40, 47 und 48, oder noch unkünstlerischer καὶ πάλιν c. 4 (55 A), cc. 29, 33, 41 und 49. v. Otto (Prolegg.³ LXIII) hat hierüber nichts.

angedeutet fanden. Hätte aus Apol. II. ein selbständiges rhetorisches Werk werden sollen, dann hätte Justin für dasselbe eine andere, von der der Apol. I. verschiedene *propositio* wählen müssen, was er thatsächlich nicht gethan hat.

Wie immer man also über einzelnes in der «zweiten» Apologie urtheilen mag, in ihrer jetzigen Gestalt ist und bleibt sie nichts anderes als ein Anhang der «ersten» (1).

(1) Vgl. Harnack, Überl. u. Best. d. altchr. Lit. 99.

X.

Der Redner Justin im Spiegel seiner Zeit.

Dass Justin eine nicht unbedeutende rhetorische Vorbildung genossen und von derselben in seiner Apologie Gebrauch gemacht hat, ist bisher nach verschiedenen Richtungen hin gezeigt worden; das Material zu einem objectiven Urtheil, das manche der landläufigen Vorwürfe gegen den Apologeten mildern dürfte, wäre damit geboten. Allein wenn wir Justin nicht bloss von unserm Standpunkt aus, sondern auch nach seiner historischen Stellung gerecht würdigen wollen, muss noch die Frage beantwortet werden, auf welcher Stufe denn überhaupt die Rhetorik im Zeitalter der Antonine stand; denn nur dann wird sich Justins Bild für unser Auge deutlich und klar abheben, wenn auch der geschichtliche Hintergrund mit einigen wenigen kräftigen Pinselstrichen das rechte Licht erhalten haben wird. Auf einzelnes ist flüchtig schon aufmerksam gemacht worden; nachfolgende Zeilen wollen also nur ergänzen und vereinen.

Als Führer soll uns hiebei Lukian (1) dienen, welcher einerseits « der Profession nach » selbst ein Sophist war, aber anderseits auch « thurmhoch über die Sophisten gewöhnlichen Schlages emporragt » und « wie kein zweiter die Schattenseiten der in dem trügerischen Glanze einer erlogenen Bedeutung sich sonnenden Sophistik durchschaut und gegeisselt hat » (2). Dies letztere ist am übersichtlichsten in

(1) Geb. um 125 n. Ch.

(2) v. Christ, *Gesch. d. griech. Lit.*² 613.

dem « Ῥητόρων διδάσκαλος » (« Rednerlehrer ») (1) geschehen, und an diesen Dialog sei die nachfolgende Skizze angelehnt.

« Du willst von mir wissen, lieber Jüngling », beginnt Lukian c. 1, « wie du es anzugehen habest, um ein Rhetor zu werden und dich mit der Autorität des allgefeierten Titels Sophist zu umgeben. Du behauptest, das Leben würde für dich gar keinen Wert haben, wenn es dir nicht gelänge, eine solche Stärke in der Rede dir anzueignen, dass du mit Bewunderung betrachtet würdest als der Unüberwindliche und Unwiderstehliche, um dessen Rednerbühne sich ganz Hellas mit Begierde dränge... » c. 2: « Dieses Ziel, dem du nachjagen willst, ist nun zwar allerdings kein gemeines und erfordert nicht geringen Eifer; es verdient im Gegentheil, dass man sich dasselbe viele Arbeit, Nachtwachen und Mühseligkeiten aller Art kosten lasse. Du siehst ja, wie so viele, die zuvor gar nichts waren, durch ihre blosse Beredsamkeit zu angesehenen, reichen, ja sogar hochadeligen Leuten geworden sind ».

Damit halte man zusammen, was Ailios Aristeides über der Beredsamkeit nachrühmt (2). Sie ist, erklärt er, zum Schutz der Gerechten und Schwachen gegen die Gewaltthätigkeit erfunden, « die Schutzwehr der Gerechtigkeit und das Band, das die Menschen vereinigt; » (3) aus ihr sind die Gesetze hervorgegangen, die νομοθετική und die δικαστική sind nur untergeordnete Theile der Rhetorik, « welche an Heiligkeit und Würde um so viel mehr der Rechts-

(1) Luciani Samosatensis opp. recogn. C. Jacobitz (in der Bibl. Teubneriana), 1 84 ff. (Reitz 3 1 ff.); übers. von A. Pauly, Stuttgart. 1830, 11. Bdch. 1335 ff.

(2) Opp. 2 48 ff.

(3) Φυλακτήριον δικαιοσύνης καὶ σύνδεσμος τοῦ βίου τοῖς ἀνθρώποις.

pflege voransteht, als, fast möchte ich sagen, der Richter dem Henker » (1). — Sie ist auch der Inbegriff aller Tugend und der einzelnen Theile derselben, die sie gleichmässig alle enthält und hervorbringt, nämlich *φρόνησις*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* und *ἀνδρεία*, usw. (2).

Diese so herrliche und erstrebenswerte Kunst lässt Lukian auf einem Berge gelegen sein; wie nun denselben erklimmen?

«...Bald siehst du zwei verschiedene Wege, von welchen der eine ein schmaler, dorniger, steiniger ist und viel Durst und Schweiss in Aussicht stellt...; der andere aber ist breit und hat Blumenauen und Wasser zur Seite...» (3).

«Nur das eine will ich noch hinzusetzen, dass jener rauhe und schroffe Pfad nur wenige Fusstritte zeigt; und auch diese wenigen sind schon sehr alt (4). Übrigens war ich selbst einer der Unglücklichen, die ohne alle Noth auf diesem Wege unter grossen Mühseligkeiten hinaufgekrochen sind... Es ist genug, dass ich selbst mich betrogen und mir nutzlose Mühe gemacht habe. Du sollst ungepflügt und ungesät ernten, wie einst zur Zeit des Kronos » (5).

«Wendest du dich nun zu dem andern Wege, so findest du daselbst unter vielen andern einen gar zierlichen und alleswissenden Mann, der einen wackelnden Gang, fast

(1) Τοσούτῳ δὲ σεμνότερον καὶ τιμιώτερον ῥητορικὴ δικαστικῆς, ὅση μικροῦ δέω λέγειν δικαστῆς δεμίου.

(2) Opp. 2 p. 48 ff.; HBaumgart, Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrh., Leipz. 1874, 36 ff., der aber in der Beurtheilung der Religiosität des Aristides das bekannte Urtheil Welckers m. E. nicht umzustossen vermag.

(3) C. 7.

(4) Man erinnere sich an das im Capitel über die *imitatio* Gesagte!

(5) C. 8.

weiblich feine Mienen und ein honigsüßes Stimmchen hat, den Kopf immer sanft auf die Seite neigt, nach wohlriechenden Ölen duftet und nur mit der äussersten Fingerspitze im Kopfe kraut, um seine wenigen, aber zierlich gekräuselten und schön gefärbten Härchen nicht aus der Ordnung zu bringen... » (1).

Darauf lässt Lukian den so geschilderten διδάσκαλος selbst das Wort ergreifen und nach einer vom üblichen Selbstlob triefenden Einleitung (2) folgende Grundsätze entwickeln:

« Das erste und wichtigste, was du mitbringen musst, ist Unwissenheit; sodann Keckheit und nicht minder auch Frechheit und Unverschämtheit; alles anständige, bescheidene und verschämte Wesen hingegen lass mir ja zuhause, denn es würde zu deiner Absicht nicht nur nichts nützen, sondern sogar ihr entgegenwirken » (3).

Lukian geisselt hier die Ausartungen der rhetorischen σφοδρότης, deren Bedeutung bereits hervorgehoben wurde.

« Ganz unentbehrlich aber », lehrt der διδάσκαλος weiter, « und bisweilen für sich allein schon hinreichend ist das Talent, recht zu schreien, ein frecher, hochfahrender Ton und ein Gang wie der meinige. ...Nie erscheinst du ohne grosses Gefolge, nie, ohne eine Bücherrolle in der Hand zu haben » (4).

« Indem du nun auf dem Wege fortschreitest, sieh und höre das übrige... Erstlich hast du die grösste Sorgfalt auf deine äusserliche Haltung und auf einen geschmack-

(1) C. 11.

(2) C. 13 und 14.

(3) C. 15.

(4) Ebendas.

vollen Anzug zu verwenden. Sodann musst du etwa fünfzehn bis höchstens zwanzig attische Redensarten auflesen und sie dir so geläufig machen, dass sie dir beständig auf der Zungenspitze sitzen, wie ἄττα, καῖτα, μῶν, ἀμνηγέπη, λῶστε u. ä. Diese und ähnliche streue du überall wie eine Würze in deine Rede ein, ganz unbekümmert, ob das übrige dazu passe oder nicht» (1).

Von dieser Schwachheit ist Justin frei; denn wenn sich auch viele Anklänge an attische Ausdrücke finden, so liegt dies eben in der genossenen Vorbildung. Die oft (2) wiederkehrende Wendung πείθεσθαι καὶ πιστεύειν, deren Umkehrung, und die von v. Otto aufgezählten verwandten Formeln (3), um nur ein einziges Beispiel anzuführen, geht wohl auf Platons Gorgias (4) zurück; aber das kommt ja auch bei uns vor, dass wir gewisse Ausdrücke unserer Classiker oft anwenden, ohne viel daran zu denken oder immer eine bestimmte Absicht zu haben (5).

«Nächst dem hast du für einen Vorrath von unverständlichen, unbekannten und nur einigemal von den Alten gebrauchten Ausdrücken zu sorgen, um sie jeden Augenblick gegen die, mit welchen du sprichst, loslassen zu können.

(1) C. 16.

(2) Apol. c. 8 (57 A), 10 (58 B), 18 (65 A) und 61 (93 D).

(3) 1 1³ LXXII.

(4) Ἀλλὰ μὲν οἳ τέ γε μεμασσηκότες πεπεισμένοι εἰσι καὶ οἳ πεπιστευκότες 454 E.

(5) Die Wendung ἐφ' ἡμῶν durfte von v. Otto aaO nicht in diesem Zusammenhang gebracht werden; derselbe scheint nicht gewusst zu haben, dass ἐφ' ἡμῶν (ebenso wie das gleichbedeutende τὰ προαιρετικά) philosophischer *terminus technicus* der stoischen Schule war (= 'was in unserer Macht steht, von unserem Willen abhängig ist'); vgl. ABonhöffer, Epiktet und die Stoa 30, 142 u. ö., dess. Ethik des Stoikers Epiktet 50, 55 u. ö. und den Index von H. Schenkls Ausg. der Dissertationes Epiktets (Leipz., Teubner, 1894) 574.

Der grosse Haufe wird dich als ein Wunder von Gelehrsamkeit anstaunen, wenn du z. B. statt ἀποξύσασθαι (sich kratzen) ἀποστλεγγίσασθαι, statt ἡλίῳ θέρεσθαι (sich sonnen) εἰληθερεῖσθαι, statt τὸν ἄρραβῶνα (Handgeld) προτίμιον, τὸν ὄρθρον (die Morgendämmerung) ἀκροκνεφές sagst. Mitunter kannst du auch neue und auffallende Wörter selbst fabricieren und z. B. einen geschickten Redner εὐλεξίς nennen, einen verständigen Mann σοφόνους, einen Mimiker χειρίσοφος. Entschlüpft dir ein Solöcismus oder Barbarismus (ὅν σο-λουκίσης δὲ ἢ βαρβαρίσης), so ist das beste Mittel, mit frecher Stirne den Namen irgendeines nie vorhanden gewesenen Dichters oder Prosaikers aus der Luft zu greifen und zu behaupten, dieser gelehrte und feine Sprachkenner hätte diese Art sich auszudrücken gutgeheissen. Das veraltete Zeug, das der abgeschmackte Isokrates, der von allen Grazien verlassene Demosthenes und der frostige Platon geschrieben, brauchst du nicht zu lesen, wohl aber die neuen Schriften und besonders die sogenannten Declamationen, um dich daraus mit einem tüchtigen Vorrath zu versehen, dessen du dich in vorkommenden Fällen mit Bequemlichkeit bedienen kannst» (1).

Dass Justin bei dem alten Meistern, vor allen bei Platon, in die Schule gegangen ist und somit den in den letzten Worten liegenden Tadel nicht verdient hat, ist bereits erwähnt. Solöcismen dagegen und Neubildungen gestattet auch er sich, wie οἱ ἀλληλοφόνται c. 39 (78 B), ἀλογισταίνω c. 46 (83 B), βραχυεπῶς c. 49 (85 B) und II. Apol. c. 9 (47 D), δαιμονιόληπτος c. 18 (65 B), ἐπόπτεισις für ἐποπτεία c. 18 (65 A), προαγγελτικός c. 45 (82 E, und -ῶς c. 36, 76 D), χιλιονταετής

(1) C. 17.

c. 8 (57 B) u. a. (1); aber als Entschuldigung wird gerade der Umstand gelten müssen, dass die Theorie wie noch mehr die Praxis damals solche Freiheiten vielfach gestattete.

Doch lauschen wir weiter auf den ῥητόρων διδάσκαλος:

«Kommt der Fall, dass du einen Vortrag über eine von den Anwesenden dir vorgelegte Materie halten sollst, und wäre sie noch so schwierig, nur herzlich drauf los gesprochen und gethan, als ob sie dir ein Kinderspiel zur Aufgabe gemacht... Rede, wie es dir nur eben vor den Mund kommt, und sei ganz unbekümmert, ob du das, was das erste sein sollte, auch wirklich zuerst, und sofort das zweite und dritte vorbringst, jedes in gehöriger Ordnung; sondern was dir zuerst einfällt, das gib zuerst von dir, und sollte darüber auch der Stiefel auf den Kopf und der Helm ans Bein kommen; lass Wort für Wort frisch von der Zunge laufen, nur bleibe nicht stecken! Hast du z. B. in Athen von irgendeinem Ehebrecher oder sonstigen Frevler zu reden, so schwatze du von den Vorfällen in Indien und in Ekbatana. Bei allem aber bringe mir fein Marathon an und den Kynaigeiros; denn ohne diese geht es nun einmal nicht. Auch muss immer durch den Athos geschifft und über den Hellespont zufuss gegangen werden, die Sonne muss vor den persischen Geschossen unsichtbar werden, Xerxes über Hals und Kopf flüchten, Leonidas von aller Welt angestaunt, des Othryades blutige Inschrift vorgelesen, Salamis, Artemision und Plataiai einmal um das andere in tüchtigem Wortschwall aufgeführt werden» (2). — «Damit man aber auch den Reichthum deiner Beredsamkeit bewundere, so

(1) Vgl. die Zusammenstellung v. Ottos 1 1³ LXXIII ff.

(2) C. 18.

fange jedesmal von den troianischen Zeiten oder noch besser mit der Hochzeit Deukalions und Pyrrhas an und steige so allmählig zu den gegenwärtigen Umständen herunter».

Was die Satyre Lukians hier verzerrt, ist aber oft der Thatsächlichkeit sehr nahegekommen; nur darf man die Verantwortlichkeit nicht allein den Rednern, sondern auch dem Publicum zuschreiben: «*Les auditeurs étant las et blasés, il n'y avait d'autre moyen de réveiller leur attention; tant pis si l'on n'y arrivait (et c'était l'ordinaire) qu'aux dépens du bon sens*» (1).

«Ganz besonderen Vorthail», fährt Lukian fort, «gewährt dieses Reden aus dem Stegreife; es entschuldigt alle Mängel und erhöht die Bewunderung beim Volke» (2).

Gerade die letzten Darlegungen des ῥητόρων διδάσκαλος zeigen uns deutlich, wie sich Justin zur sophistischen, entarteten Rhetorik seiner Zeit stellt: die Fehler theilt er alle, aber sein edler, wahrheitsdurstiger Sinn lässt ihn nie in die moralischen Gebrechen der anderen verfallen. Er ist und bleibt ein lebenswürdiger, gerader, offener Charakter, und das müssen wir auch dann noch schätzen und anerkennen, wenn damit sprachliche Nachlässigkeiten entschuldigt werden sollen. Justin kennt nämlich seine schwache Seite selbst: γραφάς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ

(1) Émile Thomas, Rome et l'Empire aux deux premiers siècles de notre ère, Paris 1897, 206. Das nicht zu umfangreiche Buch kann zur Einführung und Übersicht gute Dienste leisten; auch die neuesten deutschen und österreichischen Erscheinungen sind erfreulicherweise berücksichtigt.

(2) C. 20.

τοιαύτη τις ἐστίν (1). Mit Nachdruck hebt er denn auch hervor, dass die ersten Verkünder der Frohbotschaft ebenfalls sophistischer Schulung entbehrten: ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ Θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον (2).

Aber bis zu einem gewissen Grade hat er sich doch rhetorischer Mittel bedient, um eine heilige Sache zu vertreten, wie vor ihm selbst Männer wie Tacitus (3) in ihrer Weise ein gleiches gethan hatten. Allerdings können wir ihm nicht das Lob spenden, welches Michael Psellos der Jüngere im 11. Jahrhundert (4) den drei grossen Kappadokiern und Chrysostomos gezollt hat: τούτων ἕκαστος αὐτάρκης ὅτῳ δὴ βούλει τῶν παρ' Ἑλλήσι σοφιστευσάντων παραβλεῖν: (5) aber von Justins Rednerkunst und Rednertalent mag wenigstens gelten, was v. Otto über des Apologeten Sprache urtheilt: « *Dictionem scriptoris nostri non in caelum tollo neque ad inferos relego* » (6).

(1) Dial. c. 58; ebendas. werden c. 3 den φιλεργοῖς καὶ φιλαλήξεσιν (= Christen) die φιλόλογοι (= Sophisten und Grammatiker) gegenübergestellt.

(2) Ap. c. 39 (78 A).

(3) Cf. Morawski Cas., de rhetoribus latinis observ., Krakau 1892, und die bei ÉThomas, Rome et l'Empire 210 Anm. 1 citierten Abhandlungen.

(4) Zur Sache vgl. die in vielfacher Beziehung auch für Justins Beurtheilung interessanten Ausführungen AEhrhards in Krumbachers Gesch. d. byzant. Lit.² 161 ff.

(5) Χαρακτῆρες Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου κτῆ ed. Boissonade, Norimberg. 1838, 125; vgl. die sehr lehrreiche Schrift JohBauers 'Die Trostreden des Gregorios v. Nyssa', Marburg 1892, 2.

(6) CAChr. 1 1³ LXIV.

XI.

Warum der Philosoph Justin auch ein Rhetor sein musste.

Fünf Stücke fordert die hellenische Beredsamkeit von ihrem Vertreter: Auffindung und Anordnung des Stoffes, angemessene Sprache, Memorieren und Vortrag. « Das alles kann man sich durch drei Dinge aneignen: durch die Kunsttheorie, durch die Nachahmung und durch die Übung ». « Unter *Kunsttheorie* versteht man jene Lehre, welche der Beredsamkeit eine bestimmte Richtschnur liefert. *Nachahmung* ist der eifrig gepflegte Trieb, andern im Reden ähnlich werden zu können. *Übung* ist gewohnte Geläufigkeit im Reden » (1).

Nach den ersten zwei Gesichtspunkten hatten wir somit Justins Apologie zu untersuchen.

Über die *exercitatio*, die Übung, unseren dritten Punkt, können wir freilich nichts Positives melden. Wir wissen aber aus zahlreichen Nachrichten, dass diejenigen Philosophen, welche Schulen hielten, in der Regel zugleich auch tüchtige Rhetoren waren; ja aus den tadelnden Bemerkun-

(1) *Haec omnia tribus rebus adsequi poterimus, arte, imitatione, exercitatione.* — *Ars est praeceptio, quae dat certam viam rationemque dicendi.* — *Imitatio est, qua impellimur cum diligenti ratione ut aliquorum similes in dicendo ualeamus esse.* — *Exercitatio est assiduus usus consuetudoque dicendi.* Ad Herenn. ed. Frid. Marx I. 2, 3. Die Eintheilung der Erfordernisse für den Künstler in φύσις (natürl. Veranlagung), τέχνη (μάθησις, ἐπιστήμη) und ἄσκησις (μελέτη) bei Laert. Diog. 5, 18 kommt auf dasselbe hinaus.

gen von Männern wie Musonius, Epictet, Plutarch u. a. ist zu schliessen, dass nur zu häufig das rhetorische Moment über dem eigentlich philosophischen überwog. Jedenfalls war die römische Jugend durch die Schönrednerei so verwöhnt, dass der Lehrer der Philosophie dem Rechnung tragen musste. Man lese hierüber die eingehenden Schilderungen bei Friedländer (1) und Edwin Hatch (2) um einen lebendigen Einblick in das Treiben einer Philosophenschule zu erhalten (3). Da nun Justin gleichfalls eine Philosophenschule, notabene zu Rom, geleitet hat, so muss es ihm an der *exercitatio* nicht gefehlt haben.

(1) Sittengesch. 3^e 718 ff.

(2) Griechenthum u. Christenth., deutsch von E. Preuschen, 68 ff.

(3) Wenn auch die possenhaften Kyniker in ihrem Gebahren von dem Mimen kaum verschieden waren (Diog. Laert. 6, 38. 39. 46. 91. (97); Lukian. Peregr. 6), fühlten sich doch die andern Philosophen nicht als Gelehrte, sondern als Redner. Theophrastos begleitete seine Vorträge durchaus mimisch; z. B. wenn er von einem Leckermaul sprach, leckte er sich die Lippen (Hermippos in der Epitome Athenaei I, p. 21 ab.). Über den strengen Zenon hat Cicero folgende merkwürdige Stelle: *Cum extensis digitis adversam manum extenderat: «Visum», inquit, «huiusmodi est». Deinde eum paululum digitos constrinxerat: «Assensus huiusmodi». Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, probationem illam esse dicebat... Cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem* (Cic. Acad. pr. IV [II] 145). In seinem Geiste empfahl Chrysippos die Cheironomia als Unterrichtsgegenstand, Quintil. I, 11, 17 (Wenn Seneca ep. 75, die Gesten der Redner verspottet, so ist in Betracht zu ziehen, dass er nie Professor war). Folglich konnten die Philosophen, gleich den Rednern, mit erhobener Hand abgebildet werden. Cicero sah eine Statue des Chrysippos «porrecta manu», was er falsch deutet, es sei die Habsucht verspottet (fin. I. 39); Aristoteles erscheint bei Sidonius ep. 9, 9, 11 *bracchio exserto*. Erhalten ist noch das Bild des Sokrates (?) auf dem Musensarkophag des Louvre. Die Römer haben also die Finger mit gutem Grunde der weisen Minerva geweiht (Serv. Verg. Buc. 6, 1). So KSittl, Geberden d. Griechen u. Römer 210 f.

Zu diesem äusseren Anlasse, mit der Rhetorik sich abzugeben, musste bei Justin noch ein weiterer hinzutreten. Justin hatte der Stoa seine erste und grundlegende Bildung zu verdanken. Und gerade von den Stoikern wissen wir, welches Gewicht sie auf die Rhetorik legten; verdankt doch die letztere gerade ihnen eine grosse Anzahl neuer Begriffe und Kunstausdrücke (1). Sowenig uns der Christ Justin deshalb unsympathischer sein darf, weil er Stoiker geblieben, soweit es sein Glaube gestattete, ebensowenig wird uns derselbe Christ Justin weniger schätzenswert sein, weil er auch nach der formellen Seite seiner Schriftstellerei ein Kind seiner Zeit ist; und unter diesem Gesichtspunkt muss dem Theologen, dessen Vorbildung ja auch auf dem festen Fundament der antiken classischen Cultur ruht, der zum begeisterten Apologeten und christlichen Philosophen gewordene Rhetor und platonisierende Stoiker Justin erst recht nahestehen und auch heute noch das werden, was derselbe vor einem Jahrtausend seiner unmittelbaren Nachwelt war:

ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος (2).

(1) Vgl. Striller, de Stoicorum studiis rhetoricis, Breslau 1886, 3 ff. und Lehnert, de scholiis in Homerum rhetoricis, Leipzig 1896, 97.

(2) Tatian, orat. 18 (157 C).

LITERARHISTORISCHES REGISTER. *

Ästhetisches Gefühl der Hellenen 19.

ἀπολογία rhetorisch = λόγος philosophisch 13 A 3.

Apuleius' Apologie, Vergleich mit der J.s 104 f.

Aristeides Ailios, Rhetor des 2. Jh., seine Religiosität von Welcker richtig beurtheilt 127 A 2; übertriebenes Lob der Rhetorik 126 f; περὶ τοῦ παραφρέγματος 109 A; πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς 88 A.

Ariston von Pella, Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ möglicherweise Vorbild von Justin (Dialog) und Tertulian 2 A 3.

Aristoteles, Anordnung seiner Schriften verworren 120; A.'

Dialoge und der Dialog J.s 2 A 3; A. (philosophische Schriften und Ἀθηναίων πολιτεία) mit J. verglichen in bezug auf Digressionen 80.

Augustus, schriftlicher Nachlass des Kaisers A., vgl. *Monumentum Ancyrae*.

Barockzeit, ältere, kennt keine Fussnoten 81.

Basileios d. Gr. als Redner 133.

βιβλίον 119.

Büchercensur, römische, und die Propheten- und Orakelliteratur 75 f.

Caligula und die Rhetoren 11.
Chrysippos empfiehlt die Cheiro-

* Was aus dem Inhaltsverzeichnis (S. IX) zu entnehmen ist, wurde hier nicht mehr eigens angeführt. — J. bedeutet Justin.

- nomia als Unterrichtsgegenstand 135 A 3.
- Chrysostomos, Pt. von Cpel, als Redner 133.
- Cicero, M. Tullius, *in Verrem* 22; *de lege agraria* 9; *pro Murena* 9; *pro lege Manilia* 9; Ciceros *imitatio* in der Rhetorik d. 2. Jh. 85; über Eigenschaften des *prooemium* 8; über Zenons Vortragsweise 135 A 3.
- Clemens Alex., literarische Methode verglichen mit der J.s 78.
- Cornificius Pseudo-, s. unter Rhetorik.
- Cyprian vor Gericht nach den *acta procons.* (Maassen) 61.
- D**aniel, Prophet, mit Jeremias verwechselt 37.
- declamationes*, s. Seneca d. Ält.; Themen derselben in der Rednerschule 10 f; Sokrates Vertheidigung als Thema 18; vgl. Rhetorik und Tyrannenhass.
- Demosthenes' Kranzrede, *prooemium* 9; für die Megalopoliten 10; *imitatio* in der Rhetorik d. 2. Jh. 130.
- Dialog, Kunstform des platonischen D.s bei J. 87.
- Domitian verfolgt die Rhetoren 11.
- E**inhard's Leben Karls d. Grossen, literar. Form geht indirect auf das *Monumentum Ancyranum* zurück 95.
- Epiktetos, stoischer Philosoph, eifert gegen das rhetorische Gebaren der Philosophieprofessoren 135; ἐφ' ἡμῶν bei E. 129 A 5.
- ἐφ' ἡμῶν als *terminus technicus* der Stoiker, siehe d. Vorhergehende.
- Eusebios' Flüchtigkeit 118 f; lässt den literar. Charakter der Apologie J.s unbeachtet 109 f.
- G**regorios von Naz. als Redner 133.
- Gregorios von Nyssa als Redner 133; Trostreden 133 A 5.
- Griechen, s. Hellenen.
- H**ellenen, s. ästhetisches Gefühl; Literatur, angeblich von den Propheten des AT beeinflusst 30 f, 37 f; vgl. Kunst, Literatur, Rhetorik.
- Hieronymus schreibt dem Eusebios nach 110.
- Homerscholien, rhetorische, 136 A 1.
- I**sokrates, *imitatio* in d. Rhetorik d. 2. Jh. 130.
- J**eremias, Prophet, von J. mit Daniel verwechselt 37.
- Jotacismus 26 A 1.

Justin, Apologie: grössere Interpolationen abzulehnen 65; Zeit der Abfassung 116 f; jetzige Capiteleintheilung verfehlt 30, 44, *passim*; — Dialog und Apologie in literarhistor. Beziehung verglichen 86; Hirzel darüber 2 A 3; — II. Apol., Analogie in der platonischen Apologie 107; — J. und die Stoa, s. Stoiker; — J.s edler Charakter 132.

Katakombengemälde, Voraussetzungslosigkeit bei ihrer kunstgesch. Beurtheilung 111.

Kelsos' ἀληθὴς λόγος 13 A 3.

Kunst, hellenische: Auffassung der K. im Interesse der geschichtl. Darstellung 96.

Kyniker in der Literatur 74 f; possenhafte Vortragsweise 135 A 3.

Literatur, antike, wie zu lesen (Kaibel) 5 A 2; hellenisch-römische, Einfluss auf d. Christen 1; urchristliche, von J. benützt 85 f.

Livius' Reden, künstlerischer Zweck 108.

λόγος, verschiedene Bedeutung in der stoischen Logik 13 A 3, 15 A 1.

Ludwig des XIV. Zeitalter hat die Fussnote erfunden 81.

Lukian, Bernays' 'L. und d. Ky-

niker' cit. 74; L. charakterisiert 125; ῥητόρων διδάσκαλος 126 f.

Lysias erlaubt persönliche παραβάσεις in der Vertheidigung 105.

Maternus, Rhetor, von Domitian hingerichtet 11.

Michael Psellos, s. Psellos.

Monumentum Ancyranum, intendierte Grabschrift des K. Augustus 3 f; verglichen mit Platons Apol. unkünstlerisch 95.

Musonios, Stoiker, eifert gegen das rhetorische Gebaren der Philosophieprofessoren 135.

Novatian muss nach seiner Sprache Jurist gewesen sein 5.

Oinomaos, des Kynikers, γοήτων φωρά 74.

Origenes, s. Tatian.

Philosophen, vgl. Rhetorik, Kyniker, Stoiker; gleich den Rednern mit erhobener Hand abgebildet 135 A 3.

Photios, Pt. von Cpel, Urtheil über (Pseudo-) Justin 110.

φωνή im stoischen Sinn 14.

Platon, Apologie d. Sokrates, *imitatio* bei J., 25, 85 f. bes. 88 f. und 94 f; Gorgias und die Rhetoriktheoretiker, bes.

- Aristeides, 88 u. A.; Gorgias von J. nachgeahmt (*πείθεσθαι καὶ πιστεύειν*) 129; Phaidros, Anklänge im Dialog J.s 2 A 3, — Platon Ideal der Rhetorenschulen d. 2. Jh. 87, 130; — Kunstform des Dialogs von J. nachgeahmt 86.
- Plinius und die Christen 59.
- Plutarch 75.
- Prophetenthum und Orakelwesen, Stellung der Kyniker dazu 74.
- Psellos Michael, d. Jüngere, über die 3 grossen Kappadokier und Chrysostomos als Rhetoren 133.
- Quintilian**, *Institutiones*, *passim*.
- Reden**, s. auch *declamationes*; — fingierte, Kunstform, 108 u. A.
- Rhetorik, Aufgabe ders. 17 f; ethische Auffassung ders. bei Platon und Justin 88 f; Publicum der Rhetoren des 2. Jh. blasiert 132, 135; byzantinische, 133 A 4; *auctor ad Herennium* über die Erfordernisse der Rede 134; Rh. in der Stoa 136; rhetorische Homerscholien 136 A 1.
- Rhetorenschulen, *imitatio* in den alten, s. Cicero, Demosthenes, Isokrates, Platon, Sallust, Sokrates, Thukydides.
- Renaissance kennt keine Fussnote 81.
- Rolle, Einfluss der Rollengrösse auf die Ausdehnung der Apologie J.s 79 A 2.
- Sallust**, *imitatio* des S. in der Rhetorenschule des 2. Jh. 81.
- Secundus Carinas, Rhetor, von Caligula verbannt 11.
- Seneca d. Ält. Suasorien 4; Einteilung der *διαλεκτική* 14 A 2; nie Professor 135 A 3.
- Sokrates, Einfluss auf J.s Dialog 2 A 3; Ergebung in den Willen Gottes, *imitatio* bei J. 51 u. A; Ideal des Stoicismus 28; Stellung in der J.'schen Logoslehre und literarhistor. Bedeutung dieses Umstandes 100 A 2; S.' Vertheidigung häufig Thema von Declamationen 18; s. Platon.
- Stoiker, Syllogistik der St. bei J. 13 f; St. und die Rhetorik 136 u. A 1; St. Mörder Cäsars 27; begünstigt unter Marc Aurel 27; vgl. Epiktetos, ἐφ' ἡμῶν, φωνή.
- Sueton, Kaiserbiographien nach dem Muster des *Monumentum Ancyranum* 95.
- Syllogistik J.s, vgl. Stoiker.
- Tacitus** bedient sich rhetorischer Mittel 133 u. A 3.

Tatian πρὸς Ἑλληνας, in welchem Sinn von Origenes λόγος genannt 13 A 3; Gegensatz zwischen T. und J. in der Beurtheilung der hellenischen Literatur 78; T.s Urtheil über J. 136.

Tertullian *ad Scap.* 54; von Maassen citiert 58 A; s. Ariston von Pella.

Theophrastos' Vortragsweise 135 A 3.

Thukydides, künstler. Zweck der Reden bei Th. 109; *imitatio* des Th. in der Rhetorik des 2. Jh. 84.

Tyrannenhass und -mord, gewöhnliches Thema von *declamationes* in den Rhetorenschulen des 2. Jh. 10 f, 56 u. A.

Xenophons ἀπομνημονεύματα Σωκράτους verglichen mit Platons Apologie 95.

DRUCKFEHLER.

Seite 40 Zeile 19 statt *tertio* lies *tertia*.

S. 49 Z. 3 st. *erhöben* l. *erhöhen*.

S. 73 Z. 11 st. *v. Engelhart* l. *v. Engelhardt*.

S. 96 Z. 4 v. u. st. *Sian* l. *Sinn*.

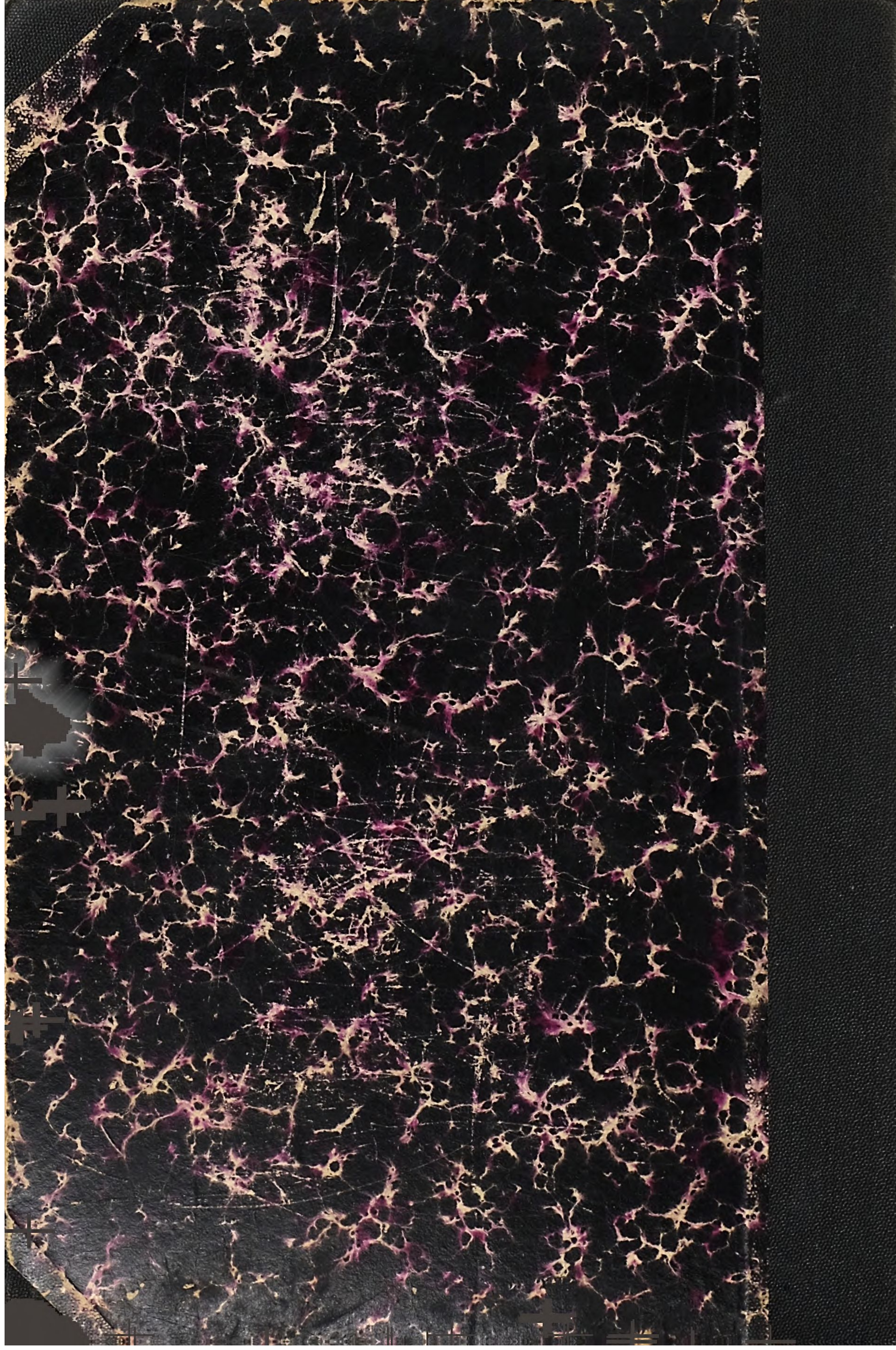
S. 100 Anm. 1 st. $\alpha\sigma\epsilon\beta\tilde{\eta}$ l. $\alpha\sigma\epsilon\beta\tilde{\eta}$.

S. 110 Anm. 2 st. *col.* l. *cod.*

S. X st. *Inhaltübersicht* l. *Inhaltsübersicht*.

PROTESTANT

State of Ohio, 18th March 1844.
I, J. W. Alden, of the County of Hamilton,
do hereby certify that the within
is a true and correct copy of the
original as the same appears in the
records of the County of Hamilton.



Wehofer, Thomas

Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer
Beziehung zum erstenmal untersucht eine Vorstudie zur Kirchen- und
Philosophiegeschichte des II. Jahrhunderts

Rom [u.a.] 1897

H.eccl. 893 re-6

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11809532-7